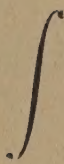
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



NUM. 28 OCTUBRE-DICIEMBRE 1951 VOL. 7.
MADRID

SUMARIO

Pág.

SS. D. N. Pii Papae XII Litterae Encyclicae *Humani Generis* 459

Contenido y significado de la Encíclica *Humani Generis* 475

El filósofo cristiano en su ser y actitud, en su impulso y consistencia, por *Joaquín Iriarte, S. J.* 481

Filosofía y concepción del mundo en relación con el problema de una filosofía católica, por *José M.ª Díez-Alegría, S. J.* 503

Inmanentismo irracionalista en la filosofía contemporánea, por *Salvador Cuesta, S. J.* 519

Relativismo y metafísica absolutamente verdadera, por *Juan Roig Gironella, S. J.* 553

Epistemología de la evolución biológica, por *Alejandro Roldán, S. J.* 583

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

Panorama de las reacciones filosóficas provocadas por la Encíclica *Humani Generis*, por *Jesús Muñoz, S. J.* 603

BIBLIOGRAFÍA. [Siglas, p. 660.]

I. REVISTAS.—Psicología, Cosmología, Etica, Filosofía del derecho y de la religión, Estética 613

CRÓNICA 640

Indices del volumen 7 (1951) 645

Libros recibidos 658

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*J. Echarri, S. J.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*J. Hellín, S. J.*, de la Facultad de Chamartín (Madrid).—*S. Cuesta, S. J.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*J. Roig Gironella, S. J.*, de la Facultad de San Cugat (Barcelona).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN. — Originales, libros para recensión, revistas de canje, consultas:

Ramón Ceñal, S. J.—Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1951:

España y naciones del convenio postal	69
Para los demás países	90
Número suelto	25
Número atrasado	30

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

ENCICLICA
DE
S. S. PIO XII
"HUMANI GENERIS"

TEXTO Y COMENTARIOS

SS. D. N. PII PAPAE XII

LITTERAE ENCYCLICAE

"Humani generis".

e nonnullis falsis opinionibus quae catholicae doctrinae fundamenta subruere nituntur.

[Textum desumimus ex AAS 42 (1950), 561-578, addentes numeros arginales.]

[1] Humani generis in rebus religiosis ac moralibus discordia et abe-atio a veritate probis omnibus, imprimisque fidelibus sincerisque Eccle-ae filiis, vehementissimi doloris fons et causa semper fuere, praesertim ero hodie, cum ipsa culturae christianae principia undique offensa cer-mus.

[2] Haud mirum quidem est huiusmodi discordiam et aberrationem tra ovile Christi semper viguisse. Nam licet humana ratio, simpliciter quendo, veram et certam cognitionem unius Dei personalis, mundum rovidentia sua tuentis ac gubernantis, necnon naturalis legis a Creatore ostris animis inditae, suis naturalibus viribus ac lumine assequi revera ossit, nihilominus non pauca obstant quominus eadem ratio hac sua na-va facultate efficaciter fructuoseque utatur. Quae enim ad Deum per-nent et ad rationes spectant, quae inter homines Deumque intercedunt, eritates sunt rerum sensibilium ordinem omnino transcendentes, quae, um in vitae actionem inducuntur eamque informant, sui devotionem sui-ue abnegationem postulant, Humanus autem intellectus in talibus veri-tibus acquirendis difficultate laborat tum ob sensuum imaginationisque npulsum, tum ob pravas cupiditates ex peccato originali ortas. Quo fit t homines in rebus huiusmodi libenter sibi suadeant esse falsa vel saltem ubia, quae ipsi nolint esse vera.

[3] Quapropter divina "revelatio" moraliter necessaria dicenda est, t ea, quae in rebus religionis et morum rationi per se impervia non sunt,

in praesenti quoque humani generis condicione, ab omnibus expedi firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint [1].

[4] Quin immo mens humana difficultates interdum pati potest etia in certo iudicio "credibilitatis" efformando circa catholicam fidem, quar vis tam multa ac mira signa externa divinitus disposita sint quibus v solo naturali rationis lumine divina christianae religionis origo certo pr bari possit. Homo enim sive praeiudicatis ductus opinionibus, sive cup dinibus ac mala voluntate instigatus, non modo externorum signoru evidentiae, quae prostat, sed etiam supernis afflatibus, quos Deus in an mos ingerit nostros, renuere ac resistere potest.

[5] Cuicumque eos circumspicienti, qui extra ovile Christi sun haud dificulter patebunt praecipuae quas viri docti non pauci ingres sunt viae. Etenim sunt qui evolutionis, ut aiunt, systema, nondum invici probatum in ipso disciplinarum naturalium ambitu, absque prudentia a discretione admissum ad omnium rerum originem pertinere contendan atque audacter indulgeant opinationi monisticae ac pantheisticae mun universi continuae evolutioni obnoxii. Qua quidem opinatione fautore communismi libenter fruuntur ut suum "materialismum dialecticum" eff cacius propugnent et evehant, omni notione theistica ex animis avuls

[6] Huiusmodi evolutionis commenta, quibus omne, quod absolutur firmum, immutabile est, repudiatur, viam straverunt novae aberranti ph losophiae, quae cum "idealismo", "immanentismo" ac "pragmatismo" con tendens, "existentialismi" nomen nacta est, utpote quae, immutabilibu rerum essentiis posthabitis, de singulorum "exsistentia" tantum sollic ta sit.

[7] Accedit falsus quidam "historicismus", qui solis humanae vita eventibus inhaerens, cuiusvis veritatis legisque absolutae fundament subvertit, cum ad res philosophicas tum ad christiana etiam dogmat quod attinet.

[8] In hac tanta opinionum confusione aliquid solaminis Nobi affert eos cernere, qui a "rationalismi" placitis, quibus olim institut erant, hodie non raro ad veritatis divinitus patefactae haustus redir cupiunt, ac verbum Dei in Sacra Scriptura asservatum agnoscere a profiteri, utpote disciplinae sacrae fundamentum. At simul dolendum es haud paucos istorum, quo firmius verbo Dei adhaereant, eo magis hu

[1] Conc. Vatica. D. B., 1876, Const. *De Fide cath.*, cap. 2, *De revelatione.*

manam rationem adimere, et quo libentius Dei revelantis auctoritatem extollant, eo acrius Ecclesia Magisterium aspernari, a Christo Domino institutum, ut veritates divinitus revelatas custodiat atque interpretetur. Quod quidem non solum Sacris Litteris aperte contradicit, sed ex ipsa rerum experientia falsum manifestatur. Saepe enim ipsi a vera Ecclesia dissidentes de sua ipsorum in rebus dogmaticis discordia palam conqueruntur, ita ut Magisterii vivi necessitatem fateantur inviti.

[9] Iamvero theologis ac philosophis catholicis, quibus grave incumbit munus divinam humanamque veritatem tuendi animisque inserendi hominum, has opinationes plus minusve e recto itinere aberrantes neque ignorare neque neglegere licet. Quin immo ipsi easdem opinationes perspectas habeant oportet, tum quia morbi non apte curantur nisi rite praecogniti fuerint, tum quia nonnumquam in falsis ipsis commentis aliquid veritatis latet, tum denique quia eadem animum provocant ad quasdam veritates, sive philosophicas sive theologicas, sollertius perscrutandas ac perpendendas.

[10] Quodsi philosophi ac theologi nostri ex hisce doctrinis, caute perspectis, tantummodo huiuscemodi fructum colligere eniterentur, nulla adesset ratio cur Ecclesiae Magisterium interloqueretur. Attamen, quamvis Nobis compertum sit catholicos doctores ab illis erroribus generatim cavere, constat tamen non deesse hodie, quemadmodum apostolicis temporibus, qui rebus nobis plus aequo studentes, ac vel etiam metuentes ne earum rerum, quas progredientis aetatis scientia invexerit, ignari habeantur, sacri Magisterii moderationi se subducere contendant ideoque in eo versentur periculo ne sensim sine sensu ab ipsa veritate divinitus revelata discendant aliosque secum in errorem inducant.

[11] Immo et aliud obversatur periculum idque eo gravius, quo virtutis est specie magis obtectum. Plures enim sunt, qui humani generis discordiam ac mentium confusionem deplorantes, imprudenti animorum studio permoti, impetu quodam moventur atque impenso disederio flagrant infringendi saepta, quibus probi honestique viri invicem disiunguntur, "irenismum" talem amplectentes ut, quaestionibus missis quae homines separant, non modo respiciant ad irruentem atheismum communibus viribus propulsandum, sed etiam ad opposita in rebus quoque dommaticis reconcilianda. Et quemadmodum olim fuerunt, qui rogarent num traslaticia Eclesiae apologetica ratio obstaculum constitueret potius quam auxilium ad animos Christo lucrandos, ita hodie non desunt qui eo usque procedere audeant ut serio quaestionem moveant num

theologia eiusque methodus, quales in scholis ecclesiastica approbante auctoritate vigent, non modo perficiendae, verum etiam omnino reformandae sint, ut regnum Christi quocumque terrarum, inter homines cuiusvis culturae vel cuiusvis opinionis religiosae eficacius propagetur.

[12] Quodsi iidem ad nihil aliud intenderent quam ad disciplinam ecclesiasticam eiusque methodum hodiernis condicionibus ac necessitatibus, nova quadam inducta ratione, aptius accomodandas, nulla fere esset causa timendi; at vero imprudenti aestuantes "irenismo", nonnulli veluti obices ad fraternam unitatem restaurandam ea putare videntur, quae ipsis legibus ac principiis a Christo datis innituntur itemque institutis ab eo conditis, vel quae munimina ac fulcimina exstant integritatis fidei, quibus collapsis, omnia uniuntur quidem, sed solummodo in ruinam.

[13] Novae huiusmodi opiniones, sive improbando novitatis desiderio, sive laudabili causa moveantur, non semper eodem gradu, eadem claritate iisdemque terminis proponuntur, nec semper unanime auctorum consensu; quae enim hodie a quibusdam, cautelis nonnullis ac distinctionibus adhibitis, magis tecte docentur, cras ab aliis audacioribus palam atque immoderate proponentur, non sine multorum offensione, praesertim iunioris cleri, nec sine ecclesiasticae auctoritatis detrimento. Quodsi cautius agi solet in libris publice editis, iam liberius disseritur in libellis privatim communicatis et in acroasibus coetibusque. Nec tantum inter sodales utriusque cleri et in sacris seminariis institutisque religiosis tales opiniones divulgantur, sed etiam inter laicos, inter eos praesentim, qui iuventuti instituendae operam navant.

[14] Quod autem ad theologiam spectat, quorumdam consilium est dogmatum significationem quam maxime extenuare; ipsumque dogma a loquendi ratione in Ecclesia iamdiu recepta et a philosophicis notionibus penes catholicos doctores vigentibus liberare, ut in catholica exponenda doctrina ad Sacrae Scripturae sanctorumque Patrum dicendi modum redeatur. Spem ipsi fovent fore ut dogma elementis denudatum, quae extrinsecus a divina revelatione esse dicunt, fructuose comparetur cum eorum opinionibus dogmaticis, qui ab Ecclesiae unitate seiuncti sint, utque hac via pedetemptim perveniatur ad assimilanda sibi invicem dogma catholicum et placita dissidentium.

[15] Accedit quod, catholica doctrina ad hanc redacta condicionem, viam sterni autumant, qua, hodiernis necessitatibus satisfaciendo, hodiernae etiam philosophiae notionibus dogma exprimi possit, sive "immanentismi" sive "idealismi" sive "existentialismi" aliusve systematis, Quod

idcirco etiam fieri posse ac debere audaciores quidam affirmant, qua fidei mysteria numquam notionibus adaequate veris significari posse contendunt, sed tantum notionibus "aproximativis", ut aiunt, ac semper mutabilibus, quibus veritas aliquatenus quidam indicetur, sed necessario quoque deformetur. Quapropter non absurdum esse putant, sed necesse omnino esse ut theologia pro variis philosophis, quibus decursu temporum tamquam suis utitur instrumentis, novas antiquis substituat notiones, ita ut diversis quidem modis, ac vel etiam aliqua ratione oppositis, idem tamen, ut aiunt, valentibus, easdem divinas veritates humanitus reddat. Addunt etiam historiam dogmatum consistere in reddendis variis sibique succedentibus formis, quas veritas revelata induerit, secundum diversas doctrinas et opinationes quae saecularum decursu ortae fuerint.

[16] Patet autem ex iis, quae diximus, huiusmodi molimina non tantum ducere ad "relativismum" dogmaticum, quem vocant, sed illum iam reapse continere; cui quidem despectus doctrinae communiter traditae eorumque vocabulorum, quibus eadem significatur, satis superque favet. Nemo sane est qui non videat huiusmodi notionum vocabula cum in scholis tum ab ipsius Ecclesiae Magisterio adhibita, perfici et perpoliri posse; ac notum praeterea est Ecclesiam in iisdem vocibus adhibendis non semper constantem fuisse. Liquet etiam Eclesiam non cuilibet systemati philosophico, brevi temporis spatio vigenti, devinciri posse: sed ea quae communi consensu a catholicis doctoribus composita per plura saecula fuere ad aliquam dogmatis intellegentiam attingendam, tam caduco fundamento procul dubio non nituntur. Nituntur enim principiis ac notionibus ex vera rerum creatarum cognitione deductis; in quibus quidem deducendis cognitionibus humanae menti veritas divinitus revelata, quasi stella, per Ecclesiam illuxit. Quare mirum non est aliquas huiusmodi notiones a Conciliis Oecumenicis non solum adhibitas, sed etiam sancitas esse, ita ut ab eis discedere nefas sit.

[17] Quapropter neglegere, vel reicere, vel suo valore privare tot ac tanta, quae pluries saeculari labore a viris non communis ingenii ac sanctitatis, invigilante sacro Magisterio, nec sine Sancti Spiritus lumine et ductu, ad accuratius in dies fidei veritates exprimendas mente concepta, expressa ac perpolita sunt, ut eorumdem in locum coniecturales notiones sufficiantur ac quaedam fluxae ac vagae novae philosophiae dictiones, quae ut flos agri hodie sunt et cras decident, non modo summa est imprudentia, verum etiam ipsum dogma facit quasi arundinem vento agitatam. Despectus autem vocabulorum ac notionum quibus theologi scholastici uti solent, sponte ducit ad enervandam theologiam, ut aiunt

speculativam, quam, cum ratione theologica innitatur, vera certitudine carere existimant.

[18] Utique, proh dolor, rerum novarum studiosi a scholastica theologiae contemptu ad neglegendum, ac vel etiam ad despiciendum facile transeunt ipsum Magisterium Ecclesiae, quod theologiam illam sua auctoritate tantopere comprobat. Hoc enim Magisterium ab ipsis tam quam progressionis sufflamen ac scientiae obex exhibetur; ab acatholici vero quibusdam iam veluti iniustum frenum consideratur quo excultiores aliqui theologi a disciplina sua innovanda detineantur. Et quamquam hoc sacrum Magisterium, in rebus fidei, et morum, cuilibet theologo proxima et universalis veritatis norma esse debet, utpote cui Christus Dominus totum depositum fidei—Sacras nempe Litteras ac divinam "traditionem"—et custiodendum et tuendum et interpretandum concredidit, attamen officium, quo fideles tenentur illos quoque fugere errores, qui ac haeresim plus minusve accedant, ideoque "etiam constitutiones et decreta servare, quibus pravae huiusmodi opiniones a Sancta Sede proscriptae et prohibitae sunt" [2], non nunquam ita ignoratur ac si non habeatur. Quae in Romanorum Pontificum Encyclicis Litteris de indole et constitutione Ecclesiae exponuntur, a quibusdam consulto neglegi solent, ea quidem de causa ut praevaleat notio quaedam vaga, quam ex antiquis Patribus, praesertim graecis, haustam esse profitentur. Pontifices enim ut ipsi dictitant, de his quae inter theologos disputantur iudicare nolunt; itaque ad pristinos fontes redeundum est et ex antiquorum scriptis recentiora Magisterii constitutiones ad decreta explicanda sunt.

[19] Quae etsi fortasse scite dicta videtur, attamen fallacia non carent. Verum namque est generatim Pontifices theologis libertatem concedere in iis quae inter melioris notae doctores vario sensu disputentur; at historia docet, plura quae prius liberae disceptationi subiecta fuerint postea nullam iam disceptationem pati posse.

[20] Neque putandum est, ea quae in Encyclicis Litteris proponuntur, assensum per se non postulare, cum in iis Pontifices supremam sui Magisterii potestatem non exerceant. Magisterio enim ordinario haec docentur, de quo illud etiam valet: "Qui vos audit, me audit" [3]; ac plerumque quae in Encyclicis Litteris proponuntur et inculcantur, iam aliunde ad doctrinam catholicam pertinent. Quodsi Summi Pontifices in actis

---

[2] C. I. C., can. 1324; cfr. Conc. Vat., D. B., 1820, Const. *De Fide cath.*, cap. 4. *De fide et ratione*, post canones.
[3] Luc., X, 16.

suis de re hactenus controversa data opera sententiam ferunt, omnibus patet rem illam, secumdum mentem ac voluntatem eorumdem Pontificum, quaestionem liberae inter theologos disceptationis iam haberi non posse.

[21] Verum quoque est, theologis semper redeundum esse ad divinae revelationis fontes: eorum enim est indicare qua ratione ea quae a vivo Magisterio docentur, in Sacris Litteris et in divina "traditione", "sive explicite, sive implicite inveniantur" [4]. Accedit quod uterque doctrinae divinitus revelatae fons tot tantosque continet thessauros veritatis, ut numquam reapse exhauriatur. Quapropter sacrorum fontium studio sacrae disciplinae semper iuvenescunt; dum contra speculatio, quae ulteriorem sacri depositi inquisitionem neglegit, ut experiundo novimus, sterilis evadit. Sed hac de causa theologia etiam positiva, quam dicunt, scientiae dumtaxat historicae aequari nequit. Una enim cum sacris eiusmodi fontibus Deus Ecclesiae suae Magistérium vivum dedit, ad ea quoque illustranda et enucleanda, quae in fidei deposito nonnisi obscure ac velut implicite continentur. Quod quidem depositum nec singulis christifidelibus nec ipsis theologis divinus Redemptor concredidit authentice interpretandum, sed soli Ecclesiae Magisterio. Si autem hoc suum munus Ecclesia exercet, sicut saeculorum decursu saepenumero factum est, sive ordinario sive extraordinario eiusdem muneris exercitio, patet omnino falsam esse methodum, qua ex obscuris clara explicentur, quin immo contrarium omnes sequi ordinem necesse esse. Quare Decessor Noster imm. mem. Pius IX, docens nobilissimum theologiae munus illud esse, quod ostendat quomodo ab Ecclesia definita doctrina contineatur in fontibus, non absque gravi causa illa addidit verba: "eo ipso sensu, quo ab Ecclesia definita est".

[22] Ut autem ad novas, quas supra attingimus, opinationes redeamus, plura etiam a nonnullis proponuntur vel mentibus instillantur in detrimentum divinae auctoritatis Sacrae Scripturae. Etenim sensum definitionis Concilii Vaticani de Deo Sacrae Scripturae auctore audacter quidam pervertunt; atque sententiam, iam pluries reprobatam, renovant, secundum quam Sacrarum Litterarum immunitas errorum ad ea solummodo, quae de Deo ac de rebus moralibus et religiosis traduntur, pertineat. Immo perperam loquuntur de sensu humano Sacrorum Librorum sub quo sensus eorum divinus lateat, quem solum infallibilem declarant. In Sacra Scriptura interpretanda nullam haberi volunt rationem analogiae fidei ac "traditionis" Ecclesiae; ita ut Sanctorum Patrum et sacri-

[4] Pius IX, *Inter gravissimas*, 28 oct. 1870, *Acta*, vol. I, p. 260.

Magisterii doctrina quasi ad trutinam Sacrae Scripturae, rationes mere humana ab exegetis explicatae, sit revocanda, potius quam eadem Sacra Scriptura exponenda sit ad mentem Ecclesiae, quae a Christo Domino totius depositi veritatis divinitus revelatae custos ac interpres constituta est.

[23] Ac praeterea sensus litteralis Sacrae Scripturae eiusque expositio a tot tantisque exegetis, vigilante Ecclesia, elaborata, ex commenticiis eorum placitis, novae cedere debent exegesi, quam symbolicam ac spiritualem appellant; et qua Sacra Biblia Veteris Testamenti, quae hodie in Ecclesia tamquam fons clausus lateant, tandem aliquando omnibus aperiantur. Hac ratione asseverant difficultates omnes evanescere, quibus ii tantummodo praepediantur, qui sensui litterali Scripturarum adhaereant.

[24] Quae quidem omnia quam aliena sint a principiis ac normis hermeneuticis a Deccesoribus Nostris fel. rec. Leone XIII in Encyclicis Litteris *Providentissimus,* et a Benedicto XV in Enc. Litt. *Spiritus Paraclitus,* itemque a Nobis ipsis in Enc. Litt. *Divino afflante Spiritu* rite statutis nemo est qui non videat.

[25] Ac mirum non est huiusmodi novitatis, ad omnes fere theologgiae partes quod attinet, iam venenosos peperisse fructus. In dubium revocatur humanam rationem, absque divinae "revelationis" divinaeque gratiae auxilio, argumentis ex creatis rebus deductis demonstrare posse Deum personalem existere; negatur mundum initium habuisse, atque contenditur creationem mundi necessariam esse, cum ex necessaria liberalitate divini amoris procedat; aeterna et infalibilis liberarum actionum hominum praescientia Deo item denegatur; quae quidem Vaticani Concilii declarationibus adversantur [5].

[26] Quaestio etiam a nonnullis agitur num Angeli creaturae personales sint; numque materia a spiritu essentialiter differat. Alii veram "gratuitatem" ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autument Deum entia intellectu praedita condere non posse, quim eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet. Nec satis; nam peccati originalis notio, definitionibus tridentinis posthabitis, pervertitur, unaque simul peccati in universum, prout est Dei offensa, itemque satisfactionis a Christo pro nobis exxhibitae. Nec desunt qui contendant transubstantiationis doctrinam, utpote antiquata notione philosophica substantiae innixam, ita

[5] Cfr. Conc. Vat., *De Fide cath.*, cap. I, *De Deo rerum omnium creatore.*

emendandam esse ut realis Christi praesentia in Ss. Eucharistia ad quemdam symbolismum reducatur, quatenus consecratae species, nonnisi signa efficacia sint spiritualis praesentiae Christi eiusque intimae coniunctionis cum fidelibus membris in Corpore Mystico.

[27] Quidam censent se non devinciri doctrina paucis ante annis in Encyclicis Nostris Litteris exposita, ac fontibus "revelationis" innixa, quae quidem docet corpus Christi mysticum et Ecclesiam Catholicam Romanam unum idemque esse [6]. Aliqui necessitatem pertinendi ad veram Ecclesiam, ut sempiterna attingatur salus, ad vanam formulam reducunt. Alii denique rationali indoli "credibilitatis" fidei christianae infuriam inferunt.

[28] Haec et alia id genus iam serpere constat inter nonnullos filios Nostros, quos incautum animarum studium vel falsi nominis scientia decipiunt, quibusque maerenti animo et notissimas veritates repetere cogimur et manifestos errores errorisque pericula non sine anxitudine indicare.

[29] In comperto est quanti Ecclesia humanam rationem faciat, quod pertinet ad exsistentiam unius Dei personalis certo demonstrandam, itemque ad ipsius christianae fidei fundamenta signis divinis invicte comprobanda; parique modo ad legem, quam Creator animis hominum indidit, rite exprimendan; ac denique ad aliquam mysteriorum intellegentiam assequendam eamque fructuosissimam [7]. Hoc tamen munus ratio tum solum apte ac tuto absolvere poterit, cum debito modo exculta fuerit; nempe cum fuerit sana illa philosophia imbuta, quae veluti patrimonium iamdudum exstat a superioribus christianis aetatibus traditum, atque adeo altioris etiam ordinis auctoritatem habet, quia ipsum Magisterium Ecclesiae, eius principia ac praecipua asserta, a viris magni ingenii paulatim patefacta ac definita, ad ipsius divinae "revelationis" trutinam vocavit. Quae quidem philosophia in Ecclesia agnita ac recepta, et verum sincerumque cognitionis humanae valorem tuetur, et metaphysica inconcussa principia—rationis nempe sufficientis, causalitatis, et finalitatis—ac demum certae et inmutabilis veritatis assecutionem.

[30] In hac philosophia plura sane exponuntur, quibus res fidei et morum neque directe nec indirecte attinguntur, quaeque propterea Ecclesia liberae peritorum disceptationi permittit; at quoad alia plura, prae-

---

[6] Cfr. Litt. Enc. *Mystici Corporis Christi*, A. A. S., vol. XXXV, p. 193 sq.
[7] Cfr. Conc. Vat., D. B., 1796.

sertim quoad principia assertaque praecipua, quae supra memoravimus, eadem libertas non viget. Etiam in huiusmodi essentialibus quaestionibus, philosophiam quidem aptiore ac ditiore veste induere licet, efficacioribus dictionibus communire, quibusdam scholarum adminiculis minus aptis exuere, sanis quoque quibusdam elementis progredientis humanae lucubrationis caute locupletare; nunquam tamen eam subvertere fas est, vel falsis principiis contaminare, vel quasi magnum quidem, sed obsoletum existimare monumentum. Nom enim veritas omnisque eius philosophica declaratio in dies mutari possunt, cum potissimum agatur de principiis humanae menti per se notis, vel de sententiis illis, quae tum saeculorum sapientia, tum etiam divinae "revelationis" consensu ac fulcimine innituntur. Quidquid veri mens humana, sincere quaerens, invenire poterit, iam acquisitae veritati profecto adversari nequit; siquidem Deus, summa Veritas, humanum intellectum condidit atque regit, non ut rite acquisitis cotilie nova opponat, sed ut, remotis erroribbus qui forte irrepserint, verum vero superstruat eodem ordine ac compagine quibus ipsa rerum natura, ex qua verum hauritur, constituta cernitur. Quapropter christianus, sive philosophus, sive theologus, non festinanter ac leviter amplectatur quidquid novi in dies excogitatum fuerit, sed summa sedulitate id perpendat ac iusta in trutina ponat, ne adeptam veritatem amittat, vel corrumpat, gravi profecto cum ipsius fidei discrimine ac detrimento.

[31] Quae si bene perspecta fuerint, facile patebit cur Ecclesia exigat ut futuri sacerdotes philosophicis disciplinis instruantur "ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia" [8], quandoquidem plurium saeculorum experientia probe noscit Aquinatis methodum ac rationem sive in tironibus erudiendis, sive in absconditis veritatibus pervestigandis, singulari praestantia eminere; ipsius autem doctrinam cum divina" revelatione" quasi quodam concentu consonare, atque ad fidei fundamenta in tuto collocanda efficacissiman esse, necnon ad sani progressionis fructus utiliter et secure colligendos [9].

[32] Hac de causa quam maxime deplorandum est, philosophiam in Ecclesia receptam ac agnitam hodie a nonnullis despectui haberi, ita ut antiquata quoad formam, rationalistica, ut aiunt, quoad cogitandi processum, impudenter renuntietur. Dictitant enim hanc nostram philosophiam perperam opinionem tueri metaphysicam absolute veram exsistere posse; dum contra asseverant res, praesertim trascendentes, non aptius exprimi posse, quam disparatis doctrinis, quae sese mutuo compleant, quamvis

[8] C. I. C., can. 1366, 2.
[9] A. A. S., vol. XXXVIII, 1946, p. 387.

sibi invicem quodammodo opponantur. Quare philosophiam nostris traditam scholis, cum sua lucida quaestionum descriptione ac solutione, cum accurata sua notionum determinatione clarisque distinctionibus, utilem quidem esse posse concedunt ad propaedeusim sholasticae theologiae, mentibus hominum medii aevi egregie accommodatam; non tamen praebere philosophandi rationem, quae hodiernae nostrae culturae ac necessitatibus respondeat. Opponunt deinde philosophiam perennem nonnisi philosophiam immutabilium essentiarum esse, dum hodierna mens ad "exsistentiam" singulorum spectet necesse est et ad vitam semper fluentem. Dum vero hanc philosophiam descipiunt, alias extollunt sive antiquas, sive recentes, sive Orientis, sive Occidentis populorum, ita ut in animos insinuare videantur quamlibet philosophiam vel opinationem, quibusdam additis, si opus fuerit, correctionibus vel complementis, cum dogmate catholico componi posse; quod quidem falsum omnino esse, cum praesertim de commentis illis agatur, quae vel "immanentismum" vocant, vel "idealismum", vel "materialismum" sive historicum, sive dialecticum, ac vel etiam "existentialismum" sive atheismum profitentem, sive saltem valori ratiocinii metaphysici adversantem, catholicus nemo in dubium revocare potest.

[33] Ac denique philosophiae nostris traditae scholis hoc vitio vertunt, eam nempe in cognitionis processu ad intellectum unice respicere, neglecto munere voluntatis et affectuum animi. Quod quidem verum non est. Numquam enim christiana philosophia utilitatem negavit et efficacitatem bonarum totius animi dispositionum ad res religiosas ac morales plene, cognoscendas et amplectendas; immo semper docuit huiuscemodi dispositionum defectum causam esse posse cur intellectus, cupiditatibus ac mala voluntate affectus, ita obscuretur ut non recte videat. Immo Doctor Communis censet intellectum altiora bona ad ordinem moralem sive naturalem sive supernaturalem pertinentia, aliquo modo percipere posse, quatenus experiatur in animo affectivam quamdam "connaturalitatem" cum eisdem bonis sive naturalem, sive dono gratiae additam [10]; ac liquet quantopere vel suboscura huiusmodi cognitio investigationibus rationis auxilio esse valeat. Attamen aliud est voluntatis affectuum dispositioni vim agnoscere adiuvandi rationem ad certiorem ac firmiorem cognitionem rerum moralium assequendam; aliud vero est, quod isti novatores contendunt: facultatibus nempe appetendi et affectandi, vim quamdam intuendi adiudicare, atque hominem, cum non possit rationis discursu

[10] Cfr. S. THOM., *Summa Theol.*, II-II, quaest. 1, art. 4 ad 3 et quest. 45, art. 2, in c.

cum certitudine discernere quidnam ut verum sit amplectendum, ad vo luntatem declinare, que inter oppositas opiniones ipse libere decernen eligat, cognitione et voluntatis actu incompte permixtis.

[34] Nec mirum est novis hisce placitis in discrimen adduci dua philosophicas disciplinas, quae natura sua cum fidei doctrina arcte co nectuntur, theodiceam nempe et ethicam; quarum quidem munus ess censent non aliquid certi de Deo aliove ente transcendenti demonstrare sed ostendere potius ea quae fides doceat de Deo personali ac de eiu praeceptis cum vitae necessitatibus perfecte cohaerere, ideoque omnibu amplectenda esse ut desperatio arceatur atque aeterna attingatur salus Quae omnia ut Decessorum Nostrorum Leonis XIII et Pii X documenti aperte adversantur, ita cum Concilii Vaticani decretis componi nequeunt Has quidem a veritate aberrationes deplorare supervacaneum esset, si om nes, etiam in rebus philosophicis, qua par est reverentia ad Magisterium Ecclesiae animum intenderent, cuius profecto est, ex divina institutione non solum veritatis divinitus revelatae depositum custodire et interpretari sed ipsis etiam philosophicis disciplinis invigilare, ne quid detrimenti ex placitis non rectis catholica patiantur dogmata.

[35] Reliquum est ut aliquid de quaestionibus dicamus, quae quam vis espectent ad disciplinas, quae "positivae" nuncupari solent, cum christianae tamen fidei veritatibus plus minusve conectantur. Instanter enim nom pauci expostulant ut catholica religio earumdem disciplinarum quam plurimum rationem habeat. Quod sane laude dignum est ubi de factis agitur reapse demonstratis; caute tamen accipiendum est ubi po tius de "hipothesibus" sit quaestio, etsi aliquo modo humana scientia innixis, quibus doctrina attingitur in Sacris Litteris vel in "traditione" contenta. Quodsi tales coniecturales opiniones doctrinae a Deo revelata directe vel indirecte adversentur, tum huiusmodi postulatum nullo modo admitti potest.

[36] Quamobrem Ecclesiae Magisterium non prohibet quominus "evolutionismi" doctrina, quatenus nempe de humani corporis origine inquirit ex iam exsistente ac vivente materia oriundi—animas enim a Deo inmediate creari catholica fides nos retinere iubet—pro hodierno humanarum disciplinarum et sacrae theologia statu, investigationibus ac disputationibus peritorum in utroque campo hominum pertractetur; ita quidem ut rationes utriusque opinionis, faventium nempe, vel obstantium, debita cum gravitate moderatione ac temperantia perpendantur ac diiudicentur; dummodo omnes parati sint ad Ecclesiae iudicio obtemperan-

dum, cui a Christo munus demandatum est et Sacras Scripturas authentice interpretandi et fidei dogmata tuendi [11]. Hanc tamen disceptandi libertatem nonnulli temerario ausu transgrediuntur, cum ita sese gerant quasi si ipsa humani corporis origo ex iam exsistente ac vivente materia per indicia hucusque reperta ac per ratiocinia ex iisdem indicis deducta, iam certa omnino sit ac demonstrata; atque ex divinae revelationis fontibus nihil habeatur, quod in hac re maximam moderationem et cautelam exigat.

[37] Cum vero de alia coniecturali opinione agitur, videlicet de polygenismo, quem vocant, tum Ecclesiae filii eiusmodi libertate minime fruuntur. Non enim christifideles eam sententiam amplecti possunt, quam qui retinent, asseverant vel post Adam hisce in terris veros homines exstitisse, qui non ab eodem prouti omnium protoparente, naturali generatione originem duxerint, vel Adam significare multitudinem quamdam protoparentum; cum nequaquam appareat quomodo huiusmodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae veritatis et acta Magisterii Ecclesiae proponunt de peccato originali, quod procedit ex peccato vere commisso ab uno Adamo, quodque generatione in omnes transfusum, inest unicuique proprium [12].

[38] Quemadmodum autem in biologicis et anthropologicis disciplinis, etiam in historicis sunt qui limites et cautelas ab Ecclesia statuta audacter transgrediantur. Ac peculiari modo deploranda est quaedam nimio liberior libros historicos Veteris Testamenti interpretandi ratio, cuius fautores Epistulam haud ita multo ante a Pontificio Consilio de re biblica Archiespiscopo Parisiensi datam ad suam defendendam causam immerito referunt [13]. Haec enim Epistula aperte monet undecim priora capita Geneseos, quamvis cum historicae compositionis rationibus proprie non conveniant, quibus eximii rerum gestarum scriptores graeci et latini, vel nostrae aetatis periti usi fuerint, nihilominus quidam vero sensu, exegetis amplius investigando ac determinando, ad genus historiae pertinere; eademque capita, oratione simplici ac figurata mentique populi parum exculti accommodata, tum praecipuas veritates referre, quibus aeterna nostra procuranda salus innititur, tum etiam popularem descriptionem originis generis humani populique electi. Si quid autem hagiographi antiqui ex narrationibus popularibus hauserint (quod quidem

[11] Cfr. Allocut. Pont. ad membra Academia Scientiarum, 30 novembris 1941: A. A. S., vol. XXXIII, p. 506.
[12] Cfr. *Rom.*, V, 12-19; Conc. Trid., sess. V, can. 1-4.
[13] Die 16 ianuarii 1948; A. A. S., vol. XL, pp. 45-48.

concedi potest), numquam obliviscendum est eos ita egisse divinae inspirationis afflatu adiutos, quo in seligendis ac diiudicandis documentis illis ab omni errore immunes praemuniebantur.

[39] Quae autem ex popularibus narrationibus in Sacris Litteris recepta sunt, ea cum mythologiis, aliisve id genus minime aequanda sunt, quae magis ex effusa imaginatione procedunt quam ex illo veritatis ac simplicitatis studio, quod in Sacris Libris Veteris etiam Testamenti adeo elucet ut hagiographi nostri antiquos profanos scriptores aperte praecellere dicendi sint.

[40] Novimus quidem plerosque catholicos doctores, quorum studiorum fructus in athenaeis, in sacris seminariis, et religiosorum sodalium collegiis impertiuntur, ab iis erroribus alienos esse, qui hodie, sive ob rerum novarum cupidinem, sive etiam ob immoderatum quoddam apostolatus propositum, aperte vel latenter divulgantur. At novimus quoque novas eiusmodi opinationes incautos allicere posse; ideoque principiis obstare malumus, quam inveterato iam morbo medicinam praestare.

[41] Quapropter, re coram Domino mature perpensa ac considerata, ne a sacro Nostro officio deficiamus, Episcopis ac Religiosarum Sodalitatum Moderatoribus, gravissime eorum onerata conscientia, praecipimus, ut quam diligentissime curent, ne in scholis, in coetibus, in scriptis quibuslibet opiniones huiusmodi proferantur, neve clericis vel christifidelibus quovis modo tradantur.

[42] Qui in ecclesiasticis institutis docent, noverint se tuta conscientia munus docendi, sibi concreditum, exercere non posse, nisi doctrinae normas, quas ediximus, religiose accipiant atque ad amussim servent in discipulis instituendis. Debitam reverentiam atque obtemperationem, quam in suo adsiduo labore Ecclesiae Magisterio profiteantur oportet, discipulorum quoque mentibus animisque instillent.

[43] Nitantur utique omni vi omnique contentione ut disciplinas, quas tradunt, provehant; sed caveant etiam ne limites transgrediantur a Nobis statutos ad veritatem fidei ac doctrinae catholicae tuendam. In quaestiones novas, quas hodierna cultura ac progrediens aetas in medium protulerunt, diligentissimam suam conferant pervestigationem, sed ea qua par est prudentia et cautela; nec denique putent, falso "irenismo" indulgentes, ad Ecclesiae sinum dissidentes et errantes feliciter reduci posse, nisi integra veritas in Ecclesia vigens, absque ulla corruptione detractioneque, sincere omnibus tradatur.

[44] Hac spe freti, quam pastoralis vestra sollertia adauget, caelestium munerum auspicem paternaeque benevolentiae Nostrae testem, cum vobis singulis universis, Venerabiles Fratres, tum clero populoque vestro apostolicam Benedictionem amantissime impertimus.

Datum Romae, apud S. Petrum, die XII mensis Augusti, anno MCML, Pontificatus Nostri duodecimo.

PIUS PP. XII

CONTENIDO Y SIGNIFICADO DE LA ENCICLICA "HUMANI GENERIS"

La revista PENSAMIENTO recibe de manos del Vicario de Jesucristo la encíclica *Humani generis* con entera sumisión y reverencia. PENSAMIENTO ha tomado como ley inquebrantable de conducta seguir en todo las enseñanzas del Magisterio eclesiástico, ya cuando manda seguir una doctrina, ya cuando condena algún error, ya cuando deja en libertad la discusión de determinadas doctrinas, ya, finalmente, cuando proclama la aceptación de todo verdadero progreso, venga de donde viniere. PENSAMIENTO recibe la encíclica, no sólo con entera sumisión y acatamiento, sino también con gozo y agradecimiento. Ella nos confirma en la firme convicción, que ya por gracia de Dios teníamos, de las verdades cristianas que en ella se proclaman; ella nos alienta a resistir a la creciente invasión de errores, confusiones y equívocos de todo género, que nos amenaza por todas partes; ella será la luz que nos haga ver los escollos que hemos de evitar y los fines a donde con seguridad hemos de dirigir los esfuerzos de la investigación científica, para que ésta no sea vana; ella, finalmente, como esperamos, será el punto de partida para un nuevo florecimiento de la ciencia cristiana, así en filosofía como en teología.

En el presente número de la revista haremos algunos comentarios, no sobre todos los puntos que toca la encíclica, cosa para la que no tenemos espacio suficiente, sino sobre algunos de los puntos más importantes pertenecientes a la filosofía. Mas para no privar a los lectores del riquísimo contenido que en ella se encierra, y para que el texto latino que precede se lea con más facilidad y fruto, expondremos brevísimamente el orden lógico de las ideas e indicaremos las verdades que enseña, los errores que condena y los peligros que indica.

I. ORIGEN DE LOS ERRORES QUE SE CONDENAN.—La causa más radical de los errores presentes es el evolucionismo universal, según el cual no hay verdad alguna fija e inmutable, sino que todas varían con los tiempos (5). De aquí se han derivado el existencialismo (6) y el falso historicismo (7). El Papa echa una mirada compasiva sobre los que de

esta manera yerran fuera de la Iglesia; él se hace cargo que el ente dimiento, si bien tiene capacidad para conocer la existencia de Dios la verdad de la revelación, sin embargo tiene muchas dificultades pa ejercer expeditamente esa aptitud, por la alteza de las verdades, por l prejuicios intelectuales y por las malas pasiones que ciegan y obscur cen la luz natural (1-4). Otra causa de los errores ha sido el desmedi amor a las novedades y el falso temor de ser tenidos por ignorantes c los progresos de la ciencia, si no se admiten las innovaciones (10). I tercera causa de errar ha sido el falso celo de los que, queriendo lleg a la unidad con los disidentes, procuran con un falso irenismo o pac fismo disminuir las diferencias que de ellos nos separan (11, 12, 43). F nalmente, otra causa de que el error se extienda ha sido la propagand que de estos errores se ha hecho de una manera cautelosa, amplia y ef caz (13).

El intento del Papa es dar algún remedio contra estos males, y es remedio quiere que sea más bien preventivo que curativo (40). Por est causa ahora se limita a repetir verdades conocidísimas, a recordar erro res manifiestos ya condenados y a indicar los peligros de errar y perde la fe (28). Por aquí se entiende cuán errados andan los que pretende que el Sumo Pontífice solamente trata de condenar los excesos a dond pudieran llevar las orientaciones innovadoras y no reprender esas mis mas orientaciones. Antes bien; es manifiesto que el Papa señala concre tamente los errores en que han incurrido esas orientaciones y las verda des manifiestas que en ellas se niegan.

La encíclica se divide en tres partes: la primera es teológica, la se gunda filosófica y la tercera científica. En todas ellas el Sumo Pontifi ce centra su atención en dos puntos principales, que son inculcar el va lor de la razón y la sumisión al Magisterio eclesiástico, o lo que es l mismo, condenar la desconfianza en la razón y el relativismo y la des obediencia al Magisterio eclesiástico.

II. Parte teológica de la encíclica.—Primeramente describe l encíclica el relativismo dogmático: este quiere disminuir el significado d los dogmas y pretende que cualquiera de las filosofías erróneas, que van apareciendo en el correr de los tiempos, es apta para concebir y expre sar el dogma católico; y la razón que aducen es porque nuestros concep tos acerca de las cosas reveladas son siempre inexactos y solamente apro ximativos, y conviene intentar el acceso a ellas por medio de las nue vas concepciones del mundo, aunque sean las más erróneas (14,15). A esto se opone el Papa diciendo que los conceptos filosóficos, que la Igle sia usa para significar y expresar los dogmas, han sido elaborados por

hombres de mucho ingenio, durante muchas generaciones, bajo el influjo de la revelación y del Magisterio eclesiástico, y con la inspiración del Espíritu Santo (16); desechar tales conceptos y expresiones para sustituirlos con los conceptos y expresiones fluctuantes de una moderna filosofía, es hacer variable e inestable el dogma y quitar toda certeza a la teología especulativa (17).

Tras esto nota el Sumo Pontífice que los novadores desprecian el Magisterio eclesiástico, así el extraordinario, que se ejerce por medio de definiciones *ex cathedra,* como el ordinario, que se ejerce por medio de encíclicas: pretenden volver a la simplicidad de las expresiones de la Escritura y de los Padres antiguos, sobre todo griegos, y por estas expresiones más simples y confusas, interpretadas a su manera, quieren explicar las declaraciones netas y terminantes del Magisterio (17, 18). El Papa responde que volver los ojos constantemente a las fuentes de la revelación siempre es ventajosísimo para la ciencia sagrada; pero no hay que olvidar que el que está encargado de custodiar, defender y explicar el depósito de la revelación es el Magisterio vivo, y por eso sus enseñanzas se han de recibir con entera sumisión y con un asentimiento proporcionado a la firmeza con que él afirma sus enseñanzas (19-21).

Por fin el Papa señala los errores que han emanado del relativismo teológico y del desprecio del Magisterio, los cuales niegan gran parte de las verdades ya antes definidas por la Iglesia. Estos errores se refieren a las Sagradas Escrituras (22-24), al valor de la razón para demostrar la existencia de Dios, uno y personal, a los atributos divinos de libertad y presciencia, a la naturaleza de los ángeles y del espíritu en general, a la naturaleza del pecado, a la redención, a la eucaristía, al cuerpo místico de Cristo, a la racionalidad o demostrabilidad del hecho de la revelación, a la necesidad de pertenecer a la Iglesia verdadera para salvarse (25-27).

III. Parte filosófica de la encíclica.—También en esta parte la encíclica inculca la confianza en la razón y la obediencia debida al Magisterio aun en cosas filosóficas.

La confianza en la razón la inculca la encíclica afirmando que la Iglesia ha adoptado una filosofía, y esta es la filosofía perenne (32) y cristiana (33), y es aquella que suele enseñarse en las escuelas de la Iglesia (32, 33). Esta filosofía se caracteriza porque admite inconmoviblemente los primeros principios de la razón, la posesión cierta de la verdad en muchas cosas, la aptitud de la mente para demostrar la existencia de Dios, de la moral fundada en Dios, de la realidad del hecho de la revelación (29); admite otros asertos evidentes que están ligados

directa o indirectamente con la revelación, y defiende que hay una metafísica de verdades inmutables (32). Esta filosofía perenne es la que profesa Santo Tomás, y por eso no es de extrañar que la Iglesia la haya impuesto como norma para formar a sus futuros sacerdotes (31).

Mas la recomendación de la filosofía perenne y de Santo Tomás no es incondicionada. En las cosas que están ligadas directa o indirectamente con la fe se ha de seguir la filosofía perenne y de Santo Tomás; pero en todas las otras cosas, que ni directa ni indirectamente están ligadas con la fe, la Iglesia deja plena libertad de opinar a los peritos: la Iglesia no quiere imponer a nadie, ni clérigo ni seglar, ni profesor ni discípulo, una filosofía de un colorido determinado y exclusivista, aunque sea la de Santo Tomás, sino que solamente pretende salvaguardar aquellos principios y aquellas maneras de expresarse que son más conformes con la verdad de los dogmas, y estos principios y estas expresiones las halla en la filosofía perenne. Por lo demas la Iglesia abre ancha puerta para todo progreso, venga de donde viniere, aunque advierte que no toda novedad es progreso legítimo, y por eso las novedades no se han de admitir sino con la ponderación y cautela debida (30).

Después la encíclica defiende a la filosofía perenne de ciertas acusaciones infundadas, como son la de ser demasiado anticuada y desacomodada para nuestros tiempos (32) y la de ser demasiado fría e intelectualista (33), y, por último, desaprueba ciertas filosofías modernas abiertamente opuestas a la fe. Entre éstas enumera el inmanentismo, el idealismo, el materialismo, ya histórico, ya dialéctico, el existencialismo, tanto si defiende el ateísmo como si al menos impugna el valor del raciocinio metafísico (32); el sentimentalismo antiintelectualista, que, desconfiando la razón, pretende que solamente por los afectos y la voluntad se obtiene la verdad acerca de Dios o de cualquier otro ser trascendente (33, 34); a las cuales filosofías reprobadas hay que añadir los sistemas antes denunciados, que son el evolucionismo radical (5) y el historicismo (7).

Después de haber recomendado la encíclica la confianza en la razón y su obra más excelente, que es la filosofía perenne, toca el segundo punto, que es acerca de la obediencia debida al Magisterio eclesiástico aun en las cosas filosóficas. Jesucristo Señor Nuestro ha dado a la Iglesia el grave encargo de custodiar, defender y explicar el depósito revelado, y para cumplir bien este encargo es necesario que vele para que el dogma no sufra detrimento alguno de las doctrinas filosóficas no rectas (34).

IV. Parte científica de la encíclica.—También en el orden cien-

tífico el Magisterio eclesiástico tiene el deber y el derecho de intervenir cuando se trata de hipótesis que se rozan con las verdades reveladas y pudieran oponerse a ellas. El Sumo Pontífice enumera tres ejemplos, de los muchos que pudiera enumerar, en que el Magisterio puede y debe intervenir (35). El *primer ejemplo* es la cuestión del transformismo. La Iglesia no puede permitir que se defienda el origen del alma por transformación de algo anterior a ella, porque la fe enseña que ha sido creada inmediatamente por Dios. Por lo que hace al origen animal del cuerpo humano, hay libertad de investigar y de opinar: pero la Iglesia reprende como temeraria la pretensión de los que dicen que el origen animal del cuerpo humano es cosa demostrada ya con certeza, sin que haya por qué preocuparse de si la Escritura o la tradición dicen algo a este respecto (36). El *segundo ejemplo* es el poligenismo. La Iglesia no puede permitir que se defienda la hipótesis de que después de Adán ha habido hombres que no descienden de él por generación: tal hipótesis hace ininteligible la doctrina de la fe, según la cual todos los hombres han incurrido en el pecado original mediante la generación y descendencia del primer hombre, que traspasó el precepto de Dios en el paraíso (37). El *tercer ejemplo* es el problema de la historia. La Iglesia puede intervenir para determinar si ciertos libros de la Sagrada Escritura tienen carácter histórico y en qué sentido se ha de entender la clase de historia que allí se emplea (38, 39).

V. Actitudes que la encíclica recomienda.—Ante este diluvio de innovaciones y errores modernos, el Papa quiere que el doctor católico no adopte una actitud meramente defensiva y solitaria, sino de conquista y de avance progresivo. Por esta causa es necesario que estudie y conozca profundamente los errores e innovaciones modernos. Tres son las razones que para ello se aducen. La primera es porque el doctor católico tiene el grave encargo de defender las verdades divinas, imprimirlas en las almas de los hombres y desengañarlos de sus errores; y esto no se puede hacer convenientemente si no se conocen los errores adversos, porque no se curan las enfermedades sin conocerlas. La segunda razón es porque los errores modernos, así como los antiguos, contienen siempre algo de verdad que conviene utilizar, como lo hizo Santo Tomás y como lo hicieron antes los Santos Padres y lo han hecho después todos los doctores católicos. La tercera razón es porque el estudio y consideración de los errores modernos nos excitará a pensar más profundamente los fundamentos de las posiciones verdaderas y nos inspirará modos más adecuados para su defensa contra las nuevas impugnaciones (9).

Finalmente, el Papa quiere que los católicos defiendan con firmeza las bases de la ciencia y de la fe, *que son la confianza en el valor de la razón y el respeto y sumisión al Magisterio eclesiástico. Quiere, además, que tengamos firme convicción de que "los disidentes no serán atraídos eficazmente a la unidad por el falso irenismo o pacifismo si la verdad íntegra que rige en la Iglesia no es enseñada por todos sinceramente, sin corrupción y sin disminución alguna"* (43).

EL FILOSOFO CRISTIANO EN SU SER Y ACTITUD, EN SU IMPULSO Y CONSISTENCIA

—Los teólogos y *filósofos católicos,* que tienen el grave encargo de defender e imprimir en las almas de los hombres las verdades divinas y humanas...

—Por lo cual el *cristiano,* tanto *filósofo* como teólogo, no abraza apresurada y ligeramente cualquier novedad...

—Lo cual no es verdad, pues la *filosofía cristiana* nunca negó la utilidad y la eficacia de las humanas disposiciones de toda el alma para conocer y abrazar plenamente los principios religiosos y morales...

"Humani Generis", 9, 30, 33 resp.

"Filósofo católico", "filósofo cristiano" son expresiones que están repitiéndose con alguna frecuencia en los últimos tiempos. Subrayadas por mí, las acabamos de leer en la enc. "Humani Generis" de Pío XII. Anteriormente, en la "Aeterni Patris" de León XIII (1879), la primera de las frases mencionadas figura otras dos veces [1], mientras que en sus titulares dice el documento: "De la Filosofía Cristiana que ha de restaurarse en las escuelas católicas según la mente de Santo Tomás de Aquino, doctor Angélico", lo que es declarar que los filósofos cristianos de que habla, no son sólo cristianos que filosofan o filósofos de entre los cristianos, sino cristianos que filosofan en cristiano, informados de una filosofía que se ha tenido buen cuidado en hacerla confesional, cristiana, presentándola distinta de las demás—distinta no específicamente sino cualitativamente—, con orígenes en el Res-

[1] He aquí los pasajes de la "Aeterni Patris": "... sepa bien el *filósofo católico* que violará por igual los derechos de la fe y de la razón, si abraza conclusión alguna que entienda estar en pugna con la doctrina revelada". "Tal ansia de novedad, dada la propensión del hombre a dejarse llevar, parece que, en algún sitio, ha invadido los ánimos de los *filósofos católicos,* quienes, abandonando el patrimonio de la sabiduría antigua, prefirieron revolver novedades a aumentar y perfeccionar lo antiguo, mal aconsejados desde luego y no sin detrimento de las ciencias", 8 y 17 resp. Otra tercera vez habla esta encíclica de los doctores cristianos en un sentido que se acerca al de filósofos cristianos: "Y la misma Iglesia no sólo desea, sino que manda pidan los *doctores cristianos* este auxilio a la filosofía", 7.

taurador de la ciencia divina y humana, Jesucristo, y con un proceso histórico peculiar y propio a la sombra de la Iglesia [2].

Podría preguntarse, de cuándo data la denominación "filósofo cristiano", "filósofo católico"—por ahora los hacemos sinónimos—en los documentos del Magisterio. Creemos que de hace no mucho, al menos en un sentido que importa conciencia de su valor, esto es, un filosofar que sea más que extrínsecamente cristiano. No la vemos usada en los varios documentos que desde 1832—año de la primera condenación de Lamennais—regulan la conducta del creyente en las tareas filosóficas. En el segundo tercio del siglo XIX son bastantes—no bajan de diez; cf. Denzinger—los documentos en este sentido, y terminan con el tan conocido del Concilio Vaticano sobre la Fe y la Razón (Ses. III, *Const. de Fide Cath.*, cap. IV). Responden dichos documentos a la racha cientificista que por entonces acometió a Europa, y quieren salvar los derechos de la Fe, concediendo por otra parte lo suyo a un católico que quiere ser tenido por científico en su filosofía, a la que constituye en esfera propia, distinta de la de la teología y de la apologética. Desde la fecha de la "AeP" (1879), unas veces nombrando al sujeto (filósofo cristiano), otras al objeto (filosofía cristiana), algunas sujeto y objeto como en la "HG" y en la "AeP", ese término doble que denota un filosofar confesional, va repitiéndose, y creemos que hay en ellos poco de azar y mucho de premeditado [3]. Sin que queramos decir que, con la inclusión de los vocablos: "filosofía cristiana", "filósofo cristiano", hayan querido los Papas dirimir la controversia sobre la noción de la filosofía cristiana, han

---

[2] Dice la "AeP", 10: "De los filósofos antiguos, que carecieron del beneficio de la fe, aun aquellos tenidos por sapientísimos, erraron muy torpemente ("deterrime") en muchos puntos." A continuación hace el recuento de estos grandes errores, y añade: "Al contrario, los primeros Padres de la Iglesia y Doctores, que habían comprendido que, por altos designios divinos, era Cristo restaurador aún de la ciencia humana...", fueron construyendo una prudente selección de la pasada ciencia, confrontándola con puntos extraídos de la doctrina revelada. Y, a renglón seguido, viene el proceso histórico del filosofar cristiano con amplia enumeración de los pensadores que desde el siglo II hasta Santo Tomás fueron elaborando la filosofía cristiana. En otro documento del mismo año, 1879, dos meses después de la publicación de la "AeP", decía León XIII: la filosofía sana no se encuentra sino en la "filosofía cristiana procreada y extraída por los primitivos Padres de la Iglesia", cf. Carta al Cardenal De Luca a propósito de la erección de la Academia de Santo Tomás en Roma.

[3] No vaya a creerse que "filosofía cristiana" o "filósofo cristiano" no tuvieran en 1879 el significado que tienen ahora después de la última controversia (1925-35) sobre su valor y alcance. En el siglo XIX, y desde sus comienzos mismos, estuvo debatiéndose dicha noción, y ello hasta en los círculos protestantes, v. gr., por H. Ritter, que tiene una magnífica disertación sobre la "filosofía cristiana" en la introducción de su Historia, parte segunda (c. 1840). A Ritter le habían precedido, sólo en Alemania, Tennemann, Braniss, Feuerbach. Véase mi artículo "Preliminares de la controversia...", *Estudios Eclesiásticos*, 66 (1943), 301-2.

querido o han podido hacer ver que hay una filosofía intrínsecamente calificada por el cristianismo [4], o una filosofía que, históricamente, se constituye tal con influjos positivos derivados de la fe. Deduciríase de ello que el término doble "filósofo cristiano" que aquí estudiamos, está henchido de actualidad y de enseñanzas, las que intentaremos exponer en las páginas que siguen.

1. Estado de la cuestión.

Filósofo cristiano no es una abstracción, sino un ser concreto que hace dos milenios está presente en los anales del pensamiento occidental. Si bien, a decir verdad, más para los no cristianos que para los cristianos mismos, a quienes hemos visto los últimos tiempos preguntarse profesoralmente si tal personaje existía, para contestar que en manera alguna, que es desconocido en los dominios de la auténtica filosofía. Existen, se contestó, cristianos que hacen apologética creyendo que hacen filosofía, o cristianos que filosofan rectamente con la fe como norma negativa, pero filósofos cristianos en un sentido distinto del puramente negativo, no. Santo Tomás, filósofo, no pertenece a la historia de la religión. Por pertenecer a ella San Agustín es teólogo, pero no filósofo. El filósofo como tal pertenece a la historia de la cultura en su aspecto científico, sin mixtión alguna de lo religioso.

Para este desconocimiento del filósofo cristiano ha habido razones varias. Primera de todas, que la auto-cognición, como acto mental que se refiere a objetos íntimos y como nacidos con uno mismo, es siempre difícil. Profesores insignes que son cristianos, y filósofos cristianos, creen que la estructura ideológica que poseen en torno al cosmos y a la vida, y que los envuelve imperceptiblemente como atmósfera bienhechora, les es natural, no sólo en sus fundamentos remotos, sino hasta en su totalidad y consistencia; esa estructura tan sencilla como grandiosa y estable les corresponde, creen ellos, por sólo su ser y profesión de filósofos. Recuérdese lo que le ha costado al hombre caer en la cuenta de que vive

[4] Extrínsecamente calificada sería, si la Revelación fuera para el filósofo mera norma negativa, un "nihil obstat", como quien dice, que se pusiera a su pensar filosófico; intrínsecamente, si afectase ya al ser, actitud, impulsos y consistencia del filósofo, y en consecuencia a su obra o producción, la que ténicamente estaría sin embargo trabajada toda ella más acá del orden de la Revelación. Lo que a no queda más acá de la Revelación, sino muy dentro de ella, son los presupuestos y disposiciones anímicas de que se halla enriquecido el autor de la filosofía, cuando dicho autor es *cristiano de veras*.

flotando en la atmósfera. En ella está inmerso, y tan saludablemente inmerso, que se asfixiaría al primer intento de salir de ella.

La segunda razón para no sentirse filósofos positivamente cristianos los profesores aludidos podía ser, que la técnica o métodos que manejan son idénticos a los de los no cristianos; siguen un proceso que prepara la evidencia intrínseca de nuestros juicios y raciocinios, sin que en manera alguna valga referirse a autoridades y testimonios en las operaciones que los acompañan, de modo que quede eliminado del tratado filosófico el material dogmático o revelado que supere la cognoscibilidad o asimililabilidad natural y normal de la mente humana.

Tercera y última razón era, que los profesores dichos no querían comprometer el crédito de la Iglesia, recordando que a los escolásticos de otro tiempo se les tildó de "ancillaristas", de tener una filosofía que era un apéndice de la dogmática, de no cultivar la filosofía por la filosofía misma. En consecuencia, por el bien de la Iglesia era menester presentarse ante el mundo sabio sin dependencia del ser cristiano. Filósofos sin adjetivos, filósofos aconfesionales, con la fe como norma negativa [5]. Su filosofar vendría a ser no sólo una elaboración técnicamente

---

[5] El origen de esta fórmula, con repercusiones históricas al menos, creo haberlo señalado en el artículo antes citado (nota 3), pp. 301-2. ¡Cuán lejos estamos ya hoy de dicha fórmula negativa! Es interesante el proceso seguido en la reivindicación de la "filosofía cristiana" con sentido positivo en su significado. Como no discuto ahora el punto de la filosofía cristiana, sino del filósofo cristiano, voy a darla aquí fuera del texto. Tras el libro de GILSON que hacía ver la realidad histórica de una filosofía cristiana, de influjos realmente cristianos, el lovaniense LÉON NOEL habló en el Congreso internacional de filosofía de Praga (1934) en términos que eran un reconocimiento del influjo positivo de la Revelación en la filosofía (Cf. *Revue Néoscolastique,* 37 (1934), 337-44). Vino después la magnífica obra de A. DEMPF, que daba la filosofía cristiana en su estructuración doctrinal. Hoy A. HAYEN, S. J., en Lovaina también, aunque no precisamente lovaniense, suscribiría sta fórmula: Si no esencial y definicionalmente, hay al menos histórica y existencialmente "una filosofía que se constituye gracias a las aportaciones de la Revelación y a las confortaciones de la fe", *Nouv. Rev. Théo.;* 73 (1957), 116. M. LABOURDETTE (O. P.), en *Revue Thomiste,* había dado poco antes esa definición intrinsecista de la filosofía cristiana, 50 (1950), 42. J. DE VRIES en una introducción a la filosofía (*Lógica,* 1950), pone esta tesis: "Aunque la filosofía, como tal, no deberá llamarse cristiana, existe históricamente una forma de filosofía que con razón se dice filosofía cristiana; más aún, sólo como cristiana puede alcanzar la filosofía la perfección máxima de que es capaz", pp. 43 ss. Estos mismos años una publicación alemana que recoge en forma antológica trozos de conspicuos pensadores, se titula *La Filosofía cristiana en Alemania,* por P. WOLFF, 1949. Profesores protestantes de Estrasburgo, Neufchatel, Ginebra y París están discutiendo hoy la noción de la filosofía cristiana, desde puntos de vista audaces y barthianos si se quiere, dentro de un sentido a veces formalista y falto de contenido, pero en general sin los extrinsecismos que se barajaban antes. Anoto, entre otros, A. REYMOND: *Filosofía Espiritualista* (dos vols.); R. MEHL: *La condición del filósofo cristiano,* 1947, obra paradójica en nuestro argumento, pero menos negativista de lo que aparece; *El Problema de la filosofía cristiana,* 1949, colección de artículos de profesores universitarios: E. ROCHEDIEU, P. ARBOUSSE-BASTIDE, J. BOIS, P. RICOEUR, M. NEESER. En Inglaterra recuerdo a

neutra, de verdaderas abejas neutras, sino un pensamiento que, siendo de cristianos, no fuese de pensadores cristianos, sino de hombres que pensasen con parte nada más de su ser, mientras la otra parte, la religiosa, o iluminada por la fe, les hubiera sido misteriosamente secuestrada o puesta fuera de toda circulación en vía muerta.

Ello no ha obstado, sin embargo, para que los de la oposición se hayan percatado de la presencia del filósofo cristiano, al que conocen mal, es cierto, sobre todo en el mejor de sus aspectos que es el positivo, pero cuya realidad señalan perfectamente. Ellos, los de la oposición o increyentes, ven filosofar a algunos dentro de una visión de la realidad universal que va asociada a la vida del cristiano; los ven, como en ocasión memorable decía G. v. Hertling, inconmovibles en la afirmación de la existencia de un Dios personal, de la espiritualidad e inmortalidad del alma, del libre albedrío, de la estabilidad de la ley moral [6], y los llaman filósofos a medias. Así de Santo Tomás y su escuela dirá BRÉHIER que carecen de toda iniciativa interna, ya que sus resultados han de ser medidos por criterios que le son extraños a la razón [7]. A Bréhier acompañaba BRUNSCHVICG, cuando en el debate sobre la noción de la filosofía cristiana (*Sociedad Francesa de Fil.*, 21-III-1931), refiriéndose al filósofo católico, dijo: Entre los católicos que poseen la verdad, es ésta trascendente a la investigación, fórmula que implica una negación radical y decisiva de la inquietud propiamente filosófica [8]. Los únicos que, según estos increyentes, filosofarían de verdad, son Descartes, Malebranche y seguidores, de genio filosófico desde luego, cristianos después

H. SLESSER: *Judicial Office and other matters*, es decir, *An Essay in Christian Metaphysic* (c. 1947) y a J. V. LANGMEAD: *The Christian in Philosophy*, 1949, quienes han tocado con acierto el punto de la filosofía cristiana. Ultimamente A. BEA, en sus comentarios a la enc. "HG" (*Scholastik*, 26 (1951), 36-56), ha creído deber enarbolar el título de Filosofía cristiana como la unidad superior del pensar filosófico de la Iglesia.

[6] G. v. HERTLING, en la más alta ocasión que la discusión de la filosofía cristiana haya podido tener en su larga historia, cuando presidía el IV Congreso internacional de sabios católicos (Friburgo de S., 1894), señalaba estas verdades como un mínimum que todo filósofo católico habrá de admitir. Von Hertling no era partidario de términos confesionales para la filosofía del pensador cristiano, pero concedía un fondo dogmático en él; cf. el artículo de la nota 3 antecedente. En ese Congreso que dió muestras de un cientificismo rabioso, estuvieron presentes MERCIER y DE WULF, quienes, con su gran prestigio, pusieron en circulación—así me parece—la fórmula de "la fe como norma negativa".

[7] BRÉHIER ha hablado varias veces en este sentido, cf. vgr. su artículo "Y a-t-il une philosofe chrétienne?", *Rev. de Mét. et de Morale*, 38 (1931), pp. 143-44.

[8] Cf. mi estudio "La Filosofía cristiana en la Soc. Fr. de Filosofía", PENSAMIENTO, 3 (1947), 188-9, y el artículo "Carácter científico de la filosofía cristiana", *Razón y Fe*, 632 (1950), 213-4. En ambos escritos está citado (ampliamente el primero) y comentado Brunschvicg.

de todo en su pensamiento fundamental, pero también con independencia mayor de la permitida, pues que han construído sistemas que no se ajustan a las prescripciones del Magisterio [9].

Importa poco de momento que estos detractores de los filósofos cristianos pequen de unilaterales al fijarse en el aspecto más bien negativo de su pensar, y que para nada tengan en cuenta las aportaciones doctrinales y confortaciones anímicas que para ser filósofos en su más pleno sentido, como dice De Vries, puedan haber alcanzado; lo que queremos hacer notar es, que estos racionalistas tienen del filósofo cristiano una silueta bien definida; no es un ser tan neutro como se ha dicho, no es el aconfesional que se cree, y por mucho que se empeñe en velarse tras una técnica científica perfecta, está patente a los tiros de su crítica. Procede pues no tanto ocultarse como proclamar la verdad de las ventajas del filosofar cristiano, sin miedo a confesionalismos que no es posible queden ocultos. Hoy, sobre todo, en que al filosofar nos lo han hecho anti-intelectualista, y según los criterios en boga, ha de practicarse con el instinto, el sentimiento, el sentido íntimo, la emoción, con todo el hombre; en consecuencia, también con lo que tenga él de religioso. El cristiano, ha dicho profundamente el antes citado Langmead—que a lo que entiendo no es católico—, cuando cree de veras, creerá también con modos intelectuales y filosóficos, siempre, claro está, que esté dotado de suficiente talento para ello [9a].

Planteada así la cuestión, queremos saber: ¿Cuándo y cómo surge el filosofar cristiano? El "cuándo"—si acertamos a contestar debidamente a la pregunta—nos dará su realización histórica; el "cómo", la analíticamente deducida o la conceptual. Tratamos de ver el punto por ambos aspectos. por el de la génesis y el análisis, exactamente como la enc. "AeP" que, antes de que Gilson nos diera su brillante disertación de la historia del filósofo cristiano [10], nos había dado un esbozo histórico del mismo, del que en la enc. "HG" hay todavía fugaces apuntamientos. Como el proceso histórico nos da personificada y vivida la imagen conceptual, siempre más abstracta e incaptable, lo hacemos preceder en este estudio.

---

[9] Ibídem.

[9a] O. c., p. 11.

[10] GILSON, el paladín de la noción de la filosofía cristiana en su sentido intrinsecista, no acertó a llevar la controversia por el lado de los documentos eclesiásticos, a pesar de que en Juvisy, 1933, tenía sus discusiones con profesores eclesiásticos. El primero que llevó la discusión por ese camino fuera acaso GARRIGOU-LAGRANGE en el Congreso Tomista de Roma, 1936. Sobre Juvisy y los documentos del Magisterio, cf. el artículo del autor: "La Fe y la Razón que filosofa", *Razón y Fe*, 127 (1943), 35-47.

2. El filósofo cristiano en su realización histórica.

En los albores del pensar cristiano, unos que llamamos apologetas, empezaron a defender la Religión ante los intelectuales paganos, ante un Antonio Pío, un Marco Aurelio, un Celso, un Porfirio, un Autolico, etc., etc. Llamábanse dichos apologetas Arístides, San Justino, Taciano, Atenágoras, San Teófilo, Clemente de Alejandra, Orígenes... Eran de la época del máximo esplendor político y filosófico del Imperio, y tenían que razonar la fe, es decir, mirar con ojos filosóficos cuestiones tan importantes como la unicidad de Dios, un mundo creado de la nada, la inmortalidad del alma, el sentido teológico del pecado, la Providencia y la libertad humana. Razonar la fe ante aquellas mentalidades helenizadas, compréndese que no era hacer teología, sino filosofía. Pero filosofía que trabajaba con datos nuevos, suministrados por la Revelación, y con un sentido nuevo, el sobrenatural, el del hombre regenerado, que no se contraponía siempre, sino que se yuxtaponía más bien al del sentido helénico y en él trataba de insertarse. Abarcaba según eso las cosas desde una eminencia nueva, las alturas de la fe, y desde un nuevo ser, el del hombre de Cristo, esforzándose por llevar a un sistema de la razón pura mucho de lo sabido y visto por la fe. Decimos mucho, porque todo era imposible, pues había puntos, llamados misterios, que eran inaccesibles a la razón. El filosofar cristiano estaba en marcha, nos dicen a una las dos encíclicas, la "HG" y la "AeP" [11].

Inicial todavía este filosofar con los apologetas y fraguado sólo en sus notas más esenciales, esto es, en el del nuevo principio cognoscitivo que le adviene de las luces de la revelación, y en el entitativo de la regeneración del hombre de Cristo, adquiere con San Agustín personalidad y desarrollo [12]. San Agustín es acaso el primero que define el filosofar cristiano como contradistinto del pagano. El cristiano, según él, va no sólo a pensar la verdad, sino a sentirla y gustarla; va a la sabiduría además de a la ciencia. Por lo mismo, siguiendo el consejo de Platón y de los grandes maestros de la antigüedad, tiene que mirar por la pureza de sus costumbres, tiene que purificarse; única manera de discurrir debidamente sobre la realidad y el sentido de la vida en sus aspectos

[11] Nn. 29 y 10 resp. La "HG" tiene sólo una vaga referencia a los orígenes del filosofar cristiano en los primitivos Padres de la Iglesia; en cambio, la "AeP" se extiende en la exposición de la labor de los apologetas, como después en la de los santos Padres y escolásticos.

[12] Al llegar a San Agustín dice la "AeP": "San Agustín lleva la palma a todos los santos Padres", y en forma retórica exalta su labor, 10.

moral y religioso. San Agustín que había conocido el desorden moral, sabe que para una reproducción espiritual del mundo, cual se busca en filosofía, no está preparado el pagano, al menos en el grado que el cristiano, como tampoco lo estuvo él mientras fué esclavo del pecado. Eso es lo que le viene a decir a Juliano, al señalar las ventajas de la percepción espiritualizada, más cerca siempre del ser y la profesión del cristiano [13].

San Agustín, de consiguiente, destaca—y destacar no es negárselas a otros—facultades saneadas y equilibradas, regeneradas por la gracia de Cristo y fomentadas por un vivir espiritual que aspira a la santidad [14]. Esto segundo es tan típico del cristianismo, como lo primero que adscribíamos antes a los apologetas, y es punto que las dos encíclicas "HG" y "AeP" lo están recalcando [15]. Por ello, el estudio filosófico adquiere una tensión que no conocía, que no pudo conocer el paganismo, toda vez que San Agustín—y el pensador cristiano por él representado—filosofa temperamentalmente, sabiendo que la Verdad que busca la mente, se confunde con el objeto mismo de su felicidad eterna. Buscar la Verdad de esa vital manera, interesando al corazón y al sentimiento, es ya privativo del filosofar cristiano.

Pero San Agustín simboliza todavía más cosas en lo que estamos analizando. Con genialidad a que no llegaban los apologetas, desarrolló filosóficamente el primer artículo del Credo e ideó dos disciplinas nuevas, la filosofía de la intimidad y la filosofía de la historia, extraídas una y otra de las entrañas de una religión, que ha consagrado la conciencia individual como santuario inviolable y dignísimo de estudio, como templo de las comunicaciones de Dios con el alma, y a la Providencia como factor que rige y gobierna la historia, dándole sentido, haciéndola algo más que mera sucesión de hechos y episodios.

Y vamos ya al tercer exponente del filosofar cristiano, fenómeno, no lo olvidemos, de toda la comunidad cristiana a ella vinculado aunque aquí y allí ofrezca cerebros excepcionales que lo personifican y que ahora nos importa considerar por separado. SANTO TOMÁS, a quien llamamos

---

[13] *Contra Julianum Pelagium*, IV, 14, 72-83.—PL. 44, 774 ss.

[14] "Con fe suma y doctrina igual", entró San Agustín a luchar en favor de la Iglesia, dice la "AeP", 10.

[15] Cf. "HG", 17, en que habla de los varones de santidad e ingenio no común, que, asistidos del Magisterio sagrado y la luz del Espíritu santo, han ido elaborando los templos de la ciencia teológica, de la teología escolástica. Esa fusión de la vida recta y del estudio está destacada otras varias veces, vgr. en los nn. 2, 4, 33, de la "HG" y el 25 de la "AeP".

el angélico" [16], es el caso típico del que por tener el corazón limpio, ega a ver a Dios, según la promesa de Cristo. El es el enamorado de Verdad, pero sólo de la Verdad, nos dice León XIII [17]. Por eso ae él algo que no pudo traer San Agustín: la visión clara y virginal de ios y de las cosas relacionadas con Dios.

Santo Tomás, alma mística, ha visto a Dios entre ardores de sera- n, pero al mismo tiempo con diafanidades máximas, a través de luces lancas, serenas, imperturbadas, inoscilantes. En su carácter de angéli- o supone cogniciones en que se dan la mano—teniendo siempre prio- dad la visión intelectual—la connaturalidad, la intuición, la unión ística, el sentido íntimo, la emocionalidad, la simpatía, porque Santo omás ve y entiende a Dios por todos los poros de su ser [18], y per- be al que es principio y orden del universo con la misma seguridad y aridad con que un objeto que se le pusiera delante. Al atisbar filo- ficamente al Ser increado; al glosar la Subsistencia "per se", ha sor- rendido a la fuente de la realidad en sus manantiales mismos, en su ncentración máxima, y puesto de acuerdo doctrinas racionales con la , de modo que el saber filosófico rime y haga concento armonioso con Revelación [19]. Sostiene el Santo Doctor que la perfección cognos- tiva crece con la inmaterialidad del acto de conocer; y a tenor de esto eva la abstractividad a su más alto grado, despojándola de cuanto su- onga rastro alguno de materialidad. Como que después de él, el fi- sofo cristiano se sutiliza, no sabe construir allí donde se prescinda de s esencias, las formas, las causas, los universales, las abstracciones. a metafísica es el fuerte de su filosofar, campeando dentro de ella la odicea, la moral, la psicología superior, la sociología, la filosofía de historia. En estas disciplinas se ha hecho sentir su aptitud mental, clima espiritual, mientras en otras de la Naturaleza y de la consti- ción de los cuerpos ha brillado menos [19a], exactamente como el ar- sta cristiano se ha especializado, como tal, en catedrales y asuntos re- giosos.

El resto de los escolásticos, la gran pléyade de los escolásticos me-

---

[16] Ambas enc., la "HG" y la "AeP", tienen buen cuidado de mencionar este título "Angélico" para el Santo Doctor, y ambas dentro de los dominios de la filoso- , 31 y 13 resp., además de en el enunciado primero de la "AeP".

[17] "Veritatis unice amator", 19.

[18] Punto es éste de la amplitud de las fuentes de conocimiento, según el "Angé- lo", que tiene presente Pío XII, "HG", 33.

[19] "HG", 31. No olvida León XIII el declarar que en Santo Tomás iban juntas octrina y vida, "integérrimo en su vida", le dice, "AeP", 19.

[19a] "AeP", párrafos finales.

dievales y las universidades que ellos ilustraron [20], tomados conju tamente, significan lo que GRABMANN ha dicho: Afán de acercar la F velación a la razón, de traer el contenido de la fe a los dominios de filosofía, buscando la armonía entre una y otra. Eso fué, eso tenía c ser la escolástica en los siglos del "homo religiosus" medieval, aunc fuera después, poco a poco, constituyéndose en ciencia propia y apa su filosofar. Esfuerzo titánico aquél, anota León XIII [21], que eng ba a multitud de mentes poderosas que, en plan de un estudio co ocupación de la vida entera—y vida sustraída a los deberes socia y domésticos—, día tras día, año tras año, siglo tras siglo, acumular altos y profundos conocimientos de Dios, del alma, de la vida moral religiosa. Un ilustre filósofo harvardense que a la vez es poeta, Jor Santayana, en un soneto que titula: "Para un infolio de filosofía e colástica" se pregunta en tono de gran incrédulo: "¿Habrán visto a Di para escribir tanto de El?" Le han visto, efectivamente, según la pr mesa de Cristo, y lo que así escribieron, lejos de disiparse como se di en el mencionado soneto, sigue todavía enhiesto, con las agujas de l torres apuntando el cielo [22].

Después de los escolásticos, pero, ¡sólo después de ellos!, cuan hay ya una metafísica de rasgos firmes y seguros implantada firmeme te en la cultura occidental—la que no sabe valerse en su intercamb mental sino de las ideas y categorías helénicas revisadas y aumentad por los escolásticos—, surge ese otro filósofo de cristianismo parsim nioso que llamamos DESCARTES. Este intelectual cristiano inicia el ir gr duando la adhesión a la fe. Tiene miedo de no ser científico si adm a ciegas y en todas sus partes la filosofía tradicional. *Pero* Descart y cuantos le siguen, cuando minimizan su adhesión a la fe, y quier conducirse libremente—aunque evitando siempre el chocar con la fe— llevan dentro del cuerpo los grandes supuestos doctrinales que en par al menos han nacido con el filosofar cristiano que supone revelación, c él y por él han podido sostenerse y completarse, y con él, según n dice el Conc. Vaticano—citando por cierto a Santo Tomás—, han p dido ser un conjunto de verdades naturales que "pronta, claramente

[20] Las universidades que fueron centros del saber cristiano en la edad media moderna están mencionadas nominalmente en la "AeP". 22.
[21] "Magnae molis opus", 11.
[22] "Recogieron, dice la "AeP", todo el saber patrístico y lo unificaron para u y comodidad de los venideros", 11; cf. asimismo en "HG", 16.

n error" resulten asequibles al hombre [23]. Son, pues, filósofos cris-anos en mucho más de lo que se imaginan. Descartes y sus semejan-s de hoy que se preguntan si lo son, y contestan que no, porque hacen la fe norma nada más negativa, podrán en ocasiones no ser filósofos atólicos, porque no se someten a las normas del Magisterio en todas is partes, pero siguen siendo fundamentalmente cristianos, acaso puri-quen con sus criticismos una filosofía que, equivocadamente, había eptado puntos que requerían mejor examen.

Tenemos, pues, al filósofo cristiano en su realidad histórica. Heren-a y superposición de cuanto llevamos registrado, comprende a los co-ienzos, en su primer momento genético, al apologeta del siglo II y III ue, al insertar en la visión del mundo elementos de la Revelación ue poco a poco han de quedar incorporados en un sistema de la razón ira, inaugura un principio nuevo y una actitud nueva que evidentemen-le define como filósofo cristiano. Sigue después con esa naturaleza actitud nuevas actuando potente en San Agustín, cuando a impulsos su talento, sí, pero también de una religión que le hace amar a la Ver-ad como "obiectum beatitudinis" tanto como "obiectum cognitionis", ace el filosofar, lo ha dicho el insigne SCHEEBEN a propósito parecido, n anticipo de la visión beatífica. Al llegar a Santo Tomás incluye el ncepto que nos ocupa, el de filósofo cristiano, alardes de inmaterialia-ad y de abstractividad, una como visión angélica de Dios y el mundo; ira con los grandes escolásticos medievales y modernos convertirse n una personalidad consistente que vive desde luego en las escuelas tólicas, pero también entre los heterodoxos, y muchas veces entre los ismos increyentes que empiezan sus construcciones filosóficas de la ada bíblica más o menos larvada, y las coronan con el Ser "a-se" o go que le sustituya, o sea al menos su antítesis y antífrasis. Las leyes el pensar, sean lógicas o históricas, alcanzan por igual a creyentes y creyentes.

3. El filósofo cristiano en su análisis conceptual.

Por lo que hemos dicho vése en seguida que la estructura íntima del lósofo cristiano, en sus líneas generales, está integrada por un ser fun-amental, el de su regeneración en las aguas bautismales; una actitud

[23] Denz. 1786.

vital que le hace contemplar el cosmos creacionísticamente; un impu cognoscitivo que le lleva a querer adelantar en sí los momentos de visión beatífica; y una consistencia ideológica que le preserva incólu entre el cambiar constante de los sistemas. Examinemos uno por uno chos elementos.

Damos por supuesto y como de todos admitido que no es el ho bre abstracto e igual para todos el que filosofa, sino el hombre histó camente constituído, con sus potencias y sentidos, con sus depravac nes y elevaciones, reparado por la gracia o lisiado por la culpa, santi cado por la virtud o arruinado por el pecado. Quien filosofa, observa encíclica "HG" es el cristiano, sustantivo que se ha tenido buen cuida de pronunciarse primero, y al que le sucede ser filósofo, es decir que adjetivado. Entiéndase con eso que ante todo se es cristiano, y s después filósofo. "Por lo cual, dice Pío XII en el párrafo que figura nuestro exergo, el cristiano, tanto filósofo como teólogo, no abraza ap surada y ligeramente cualquier novedad que en el decurso del tiempo proponga..., no sea que pierda la verdad ya adquirida o la corrom con grave peligro y detrimento de la misma fe" [24]. Es decir, que carácter del hombre de Cristo interesa por encima de todo; esa sob naturaleza debe quedar a salvo, no sólo como realidad superior que sino como condición de la filosofía misma que se busca.

Efectivamente, el hombre restaurado no ya sólo global y virtualme te por la redención del género humano, sino individualmente por el ba tismo, aun dentro de las actividades específicamente filosóficas, po un principio ingénito que le familiariza, le emparenta, mejor dicho, c la realidad espiritual, con cuanto vale como inmaterial y divino. Las cultades nativas del pensador, restauradas y aumentadas por la gra del Salvador, han ganado en poder y fecundación, dirá León XIII en "AeP" [25], surgiendo así eso que se ha dicho simpatía para compre der como algo pertinente a su linaje y raza el orden que llamaría S Pablo pneumático. La visión para el cristiano se sutiliza, adquiere dot como las del cuerpo resucitado de claridad, ingravidez, firmeza, ya q el "esplendor de las verdades divinas, recibido en el ánimo, favore nos dice León XIII, a la inteligencia misma; a la que no sólo no le qu

[24] 30.
[25] 4.

dignidad, sino que le añade muchísimo en nobleza, percepción y firmeza [26].

No se tomen a hipérbole las consideraciones anteriores. Si la cognición está condicionada por factores tan caseros como los humores corporales y el clima, el ambiente y el régimen alimenticio, se comprende que lo esté por la restauración de la naturaleza caída, y que según crezca el perfeccionamiento religioso, crezca también la aptitud congnoscitiva, hasta el punto de que la filosofía del cristiano, lo ha dicho programáticamente el protestante A. REYMOND en los titulares de una obra en dos tomos, es espiritualista, se definiría por el espíritu [27].

Es grande, en efecto, la trabazón existente entre la filosofía y la religión, y en la esfera doctrinal tanto como en la práctica y psicológica de que se hablará más tarde. Lo dice terminantemente el Concilio Vaticano: "La fe libera de errores a la razón [que filosofa], la preserva y la suministra cogniciones múltiples" [28]. Palabras estas *conciliares*—nada menos que conciliares—que recoge LEÓN XIII en su "AeP" [29], para hacer ver, una vez más, que los influjos de la Revelación con respecto a la razón que filosofa, son positivos, contienen enriquecimientos doctrinales según estamos declarando. Lo que por otra parte parece una verdad alcanzada hoy por el estudio comparado de las filosofías.

Se está comprobando que todo gran filosofar viene inserto en elementos y formas religiosos, lo mismo en la India que en Grecia, lo mismo hoy que ayer. Lo teológico" y lo "revelado", sea védico u órfico, asoma en el fondo de las visiones del cosmos, llámense orientales o platónicas. Mas aún; confiesan Platón y Aristóteles que sólo así han podido filosofar ellos: partiendo de la primitiva y antiquísima tradición que les hablaba de una divinidad que rodea a la Naturaleza. Esta es la reciente tesis de J. PIEPER y lo fué antes de H. DE LUBAC [30]. Confírmase el aserto por el modo con que los sedicentes irreligiosos recurren siempre a lo teológico, para negarlo, para decirse ateos si se quiere—acaso mejor antiteos—, pero, al mismo tiempo, para que les sirva de contrapunto y de contrafuerte en su especulación, que sin un fondo divino se vuelve frágil, inconsistente. En tal supuesto nuestra religión, pura y elevada como ninguna, actuará no sólo en una razón general de religión, sino de su

---

26 "AeP", 9.
27 Cf. la nota 5 antecedente.
28 Denz. 1799.
29 "AeP", 9.
30 Cf. *Was heisst philosophieren* (1948), conferencia cuarta desde el comienzo. Para DE LUBAC, v. "Sur la Philosophie Chrétienne", *Nouv. Rev. Théologique*, 63 (1936), 225-256.

especial preeminencia y alteza, proporcionando a sus hijos preparación extraordinaria para la filosofía.

Y así es en verdad. La regeneración cristiana, por muy recóndita que la supongamos, por misteriosa e imperceptible que aparezca a los ojos, se delata al momento en la agilidad mental, y en esos elementos doctrinales tan próximos a la filosofía de alto vuelo como los del creacionismo, derivados de la Escritura, que al momento está manejando el cristiano. Su elevación entitativa y su fecundación doctrinal dan como fruto un filosofar que se señala por una fácil aceptación de los sanos principios morales y religiosos [31], por una más alta calidad espiritual de sus construcciones ideológicas, y sobre todo por radicalidades que obligan al entendimiento a no aceptar gratuitamente lo de la "materia infecta" o pre-existente de los griegos, postulado después de todo, exigiendo "a limine" una razón del mundo donde no se explique el mismo por el azar o por acciones fortuitas, y se explique perfectamente por un acto creativo, exclusivamente divino.

Se ve inmediatamente que la postura creacionista—postura casi sacerdotal—que acabamos de insinuar, es privativa del pensador cristiano, al que le define en su modo de enfrentarse con la realidad, cuando el primer artículo de la Fe lo hace él postura inicial de su filosofar. ¡Saber ponerse ante el gran espectáculo de la Creación!, y con las dimensiones que le ha dado la fe cristiana!, he ahí una actitud inequívoca en los fastos de la historia del pensamiento. Es la actitud del cristiano, repetimos; y la actitud, bien considerada, es de lo más revelador, como que a las diosas inmortales que alternan con los pobres mortales, las distingue Virgilio por su andar, por el modo de entrar a tratar con ellos. Veamos, según eso, el primer encuentro del filósofo cristiano con el mundo.

Superando los presupuestos gratuitos de la antigüedad, funda la razón de la existencia primera de las cosas allí donde la existencia se confunda con el ser, negándosela por el mismo caso a quien tenga o presente caracteres de contingencia y mutabilidad. Lo que quiere decir que el cristiano no es tan dogmático y cerrado como se piensa, sino que va acuciado por una problemática sana, rehuyente de soluciones fáciles derivadas del acaso, de las gnosis, de la mitologgía. Se enfrenta ante el mundo con altas exigencias racionalistas, hundiendo su mirada más allá de los astros, y más alto que el cielo empíreo.

No importa que la imaginación se niegue a retrasar las cosas a más

[31] Cf. "HG", 2, 4, 32; "AeP", 2.

allá de una realidad increada y pre-existente, alegando que no puede representarse el "nihilum"; no es la imaginación, dirá el cristiano, la que ha de mandar en filosofía. El axioma griego: "de la nada, nada se hace", está desvirtuado desde el momento en que nuestra nada no es integral y absoluta; presupone al Agente divino que preside a esa nada y es la posibilidad de existencia de los seres que han de ser creados. Mucho menos puede aquietarse el cristiano con una explicación de las cosas en que tomen parte el hado o las fuerzas ciegas, toda vez que dicha solución es hija de la desidia mental, está reñida con la experiencia cotidiana. La mitología con sus descripciones poéticas, otro de los intentos de solución, ni siquiera cabe en psicologías como las del cristiano, acostumbrado como está a pensar y sentir en serio, sin los subterfugios de la fantasía de Hesíodo. Digo otro tanto de la procedencia del mundo como emanación divina, pues que por el reflujo de las imperfecciones de las criaturas en el Ser Supremo, de lo contingente en quien tiene que ser Absoluto, sería llevar la degeneración, la contingencia y cambio a la Realidad "per se Subsistens". Anclado en la creación es como el pensador cristiano empieza sus contemplaciones de la realidad, y así anclado discurre en meditaciones sucesivas.

Tiene con eso su postura radicalidades máximas; es de reverencia para con su Dios y Creador, y al mismo tiempo de respeto al intelecto, como nos dice León XIII [32]. Exige cuentas de cuanto en el mundo pasa, desde que algo pasa en él, desde que se plantea el hecho de la existencia; ¡que hable la razón y sola ella!, en manera alguna el azar, el ocultismo, la imaginación fabuladora.

Dentro de tan magnífica doctrina, el más alto punto de vista que ha registrado la especulación, debe quedar situado un determinado pensador, y que no es otro que el que filosofa de rodillas ante la Creación, trasparente y trasunto de la Divinidad. Su visión del mundo es desde la pensabilidad última del mismo, es decir, desde el acto creativo. Esta ultimidad le caracteriza de lleno, le contradistingue no sólo de los que no admiten o nada saben de la creación, sino de quienes, admitiéndola, pero carentes de la "vis" metafísica, se contentan con filosofías segundas y culturistas, filosofías literarias y de ensayo, buenas para salones y revistas frívolas. Llegar hasta los espacios imaginarios y cruzarlos todavía, forzar la dimensión del tiempo con pulcra técnica filosófica, es sólo del cristiano, ya que los indostánicos que hablan de creación, lo hacen en forma sólo religiosa, sin la justeza de la metafísica occidental.

---

[32] "Por lo cual, quienes asocian el estudio de la filosofía con el obsequio de la fe cristiana, filosofan óptimamente", "AeP", 9,

Anotemos de paso el éxito de la doctrina creacionista, el que ha si
tal, que aun para el coloquio familiar está echando mano la cultura p
fana de la noción de la creatividad, cierta aproximación a la "effectio
nihilo" que tiene los honores de lo verdaderamente genial, y que ha
vadido el intercambio mental humano con difusión tan espontánea
firme, que la música, la literatura, la pintura, las bellas artes, toda ob
que se estima como original ha de venir adornada con un carácter q
recuerde la producción de la nada; esa producción de totalidad que t
bellamente ha elaborado el filósofo cristiano en torno al acto creac
divino.

Definiremos, según eso, a éste en su actitud por una ultimidad
su visión, ajena por igual a la labor imaginativa y a la inercia ment
Quiere pensar seriamente los arcanos del Universo, yendo a resolver
no a acortar el nudo de la cuestión, yendo a una visión de totalidad c
mundo, extensiva e intensivamente. La inquietud que algunos, cor
Brunschvicg, echan de menos en su filosofar, porque la fe le hace sab
materialmente, de antemano ciertas verdades, va por la dimensión de
profundo, en vez de ir por la superficie en aceptación caprichosa y de
atentada de cualquier idea o corriente doctrinal. No es, pues, la inqui
tud de la mariposa que se posa en todas las flores, sino la de la sae
que va a clavarse en los espacios insondables.

Sigamos adelante. Hemos notado en San Agustín—porque en
destacan y no porque le sean exclusivos—unos fervores y anhelos co
noscitivos de proporciones insospechadas, ya que la Verdad, objeto d
entendimiento, se le convierte en el objeto beatificante de la vida ent
ra, de su ser persona, de cuanto su corazón, lanzado como un proyec
tras el Bien supremo, anhela poseer. En Dios efectivamente se identil
can Verdad y Bondad, por lo que el esfuerzo cognoscitivo tras un ol
jeto que es su calor tanto como su luz, su verdad tanto como su bo
dad, se potencia, se quintuplica. La entrega y consagración que los e
colásticos demostraron en el estudio sobre todo de Dios, del alma
de la moral [33], incluyendo entre ellos a los místicos y ascetas, result
así explicable. Estaban no sólo sirviendo a la Fe, sino viviendo sus rel
ciones con Dios; estaban atendiendo a las exigencias santas de su alm
y a las esperanzas de su vida eterna. Sólo así se comprende tanta recl
sión, tanta consagración al tema, tantas horas de estudio que, con las ir

[33] "HG", 34; "AeP", cuatro últimos párrafos.

terrupciones de la Salmodia, iban de sol a sol y se prolongaban todavía en las vigilias nocturnas, tanta insistencia en ir agotando los tratados, en volver sobre ellos, y dejarnos ese cúmulo de infolios en que no sabe uno qué admirar más, si la convicción de sus almas o la visión de sus intelectos vueltos al Ser que lo es por esencia y lo es en su plenitud.

Cuando la filosofía es eso: la vida terrena que se consume en pos de la eterna, resulta posible el hecho de la escolástica con su enorme producción y aun sutilización. El moderno que se ha hecho a la frivolidad del vivir y del pensar, que estudia por un fugaz entretenimiento y con convicciones casi nulas sobre la asecución de la verdad, discreteando más bien sobre los graves temas humanos, acaso ni creyendo en ellos, encuentra inconcebible el fenómeno que destacamos, y se ríe de la escolástica reputándola un idealismo más de los tiempos de los caballeros andantes. Así por ejemplo, en el soneto antes recordado de Santayana, ante un infolio que representa la ingente labor de la escolástica, se dice, por cierto poética y galanamente:

¿Qué frío claustro o qué vidriera semi-opaca
Filtró pintadas luces sobre tan estudiadas páginas?
¿Qué obligado pensar retuvo sobre ellas al paciente sabio
Hasta el toque matinal y el himno vesperal?

¿Fueron visiones del Amor celeste
Las que de joven le sostenían, o iras acerbas
Contra audaces herejes las que de viejo le enardecían?
¿Habrá visto a Dios, para hablar tanto de El?...

Si no se ama la Verdad como término de la vida, de las actividades todas personales, es objeto de irrisión y un contrasentido como para el pensador Santayana, por otra parte tan inteligente, el filósofo medieval, y "sus fantasías, según él mismo, se las llevó ya el viento a las regiones del olvido". Pero es la consecuencia misma, cuando se están sirviendo los intereses de Dios, cuando se le está levantando un templo doctrinal, con el mismo ardor y religiosidad con que se le levantaron las catedrales góticas. Y como a éstas, símbolo de claridad, de inmaterialidad, de elevación, y por los mismos caracteres, lo considera digno de nuestra más profunda veneración la Encíclica que comentamos. Es fruto de la santidad y del talento, dice una vez [34]; es, repite, la sabiduría de los siglos [35], obra de ingenios potentes [36].

¡Ver a Dios!, hemos anotado varias veces respecto de la gran labor

[34] 17.
[35] 29.
[36] 29.

de los filósofos cristianos, según la frase de Scheeben antes recordada. Pero esta visión divina, propia de cuantos tienen el corazón puro, tuvo y tiene en la Iglesia de Dios fervores varios y concurrentes. A Dios vieron los teólogos, le vieron los místicos, y también los filósofos, y entre los tres grupos hubo una santa porfía por quién podría verlo mejor. Los filósofos se atuvieron sobre todo a convertir el mundo en un itinerario de la mente, en el que los fulgores intelectuales se confundían a veces con los afectivos en pos de la consecución de Dios. Trabajaron con todo el ardor de quien sabe que los secretos de Dios están desparramados por el anchuroso mundo en espera de quien vaya a encontrarlos. Los ocultó el Señor, porque se ha, lo ha dicho BACON, como un padre que, por los distintos puntos de su heredad, esconde obsequios y regalos para tener a sus hijos entretenidos en su búsqueda, en un juego mental que para el filósofo cristiano supone al mismo tiempo méritos para la eternidad.

Una realidad beatificante—aunque sólo *inchoative* como dirá Suárez—sería, según eso, la fórmula de lo que al filósofo cristiano seduce en su labor, y no esa realidad muerta, incognoscible que se cotiza hoy entre los positivistas, historistas, existencialistas, agnósticos, incapaz, se ve enseguida, de hacer trabajar con interés y entusiasmo. Poner a contribución todas las energías del alma en busca de la verdad en que se cree y en que se espera, sólo ha ocurrido con el filósofo cristiano. Ella obligó a los hombres a tomar el estudio como ocupación vital y total, llevándolos a la soledad, lejos de las distracciones de la vida social y familiar, en contacto con el campo y a la sombra del templo, junto a las claras fuentes y bajo umbrosos tilos, con luz en los ojos y fuego en el alma, sin personalismos ni intereses particularistas por ser jefe de escuela, tomando más bien la investigación como labor de todos. Es la filosofía más despersonalizada en su forma literaria, de que se quejan Bréhier y otros muchos, pero la de más pasión e ilusión en su fondo y contenido.

Comparando las diversas filosofías a otras tantas fuentes, manantiales de agua emergentes del suelo todas ellas, iguales todas en su composición química, sistemas al fin y al cabo de la razón pura, sin mezcla de razones de autoridad y de evidencia extrínseca, habríamos de decir que la fuente del filosofar cristiano se distingue claramente de las demás por una mayor pureza y espiritualidad, por un caudal más constante, por temperatura más alta y presión ascensional más fuerte, por una suma de cualidades físicas que le connotan y ennoblecen, que verdaderamente le contraseñan.

Añádase a esto—y entramos en el último componente del filósofo cristiano—la consistencia que le caracteriza. Consistencia que no es estancamiento ni un permanecer estacionario, sino saber ser siempre básicamente el mismo, por lo menos desde el momento en que su ser quedó ya históricamente delineado.

Dejado el hombre a sus fuerzas y gustos, por una como ley psicológica, necesita mudar de ideas, porque sí, porque le cansan, porque tiene que seguir la moda. Se toman las ideas en lo que valen hoy, como gustan en el día, a modo de una decoración o adorno a tono con el momento en que se vive. En el filosofar como en el vestir se han fijado algunos centros geográficos que imponen sus productos con tiranía irresistible. Lo decía ya León XIII: hay entre los que filosofan sed de imitación [37]. Y la "HG" no se cansa de repetir que estamos en momentos trabajados por el afán de novedad, como aquellos del tiempo de San Pablo, de la mística falsa, de la gnosis, de la novelería [38].

Esto por una parte. Nos dice la historia, por otra, que no sólo la moda y los prestigios personales, sino movimientos colectivos, de muy vastas dimensiones, y que comprenden a la humanidad culta entera, tienen que integrarse en la marcha del pensamiento como acciones y reacciones que vayan del materialismo al espiritualismo, del sistematismo al criticismo, del dogmatismo al escepticismo. El pensamiento adopta un movimiento pendular, y no se da por satisfecho hasta que el mareo mental y el vértigo sean los componentes de su vivir y actuar. No ya personas o pequeños grupos culturales, sino porciones magnas de continentes, verdaderos imperios culturales, fluctúan de un extremismo a otro, de modo que hay quienes quieren señalar unas constantes y leyes que determinen las repercusiones que gobiernan a bandazos la marcha de la filosofía.

Añádase a esto que las teorías científicas, que seguramente son instrumentos de progreso, y muy recomendables al cristiano por otra parte [39], se interfieren demasiado con el pensar filosófico, tratando de englobarle en su estructura, de menor alcance y fijeza, evidentemente. Empeñados en hacer de la metafísica un aspecto más de la consideración científica de la realidad, quisieran que a cada gesto nuevo que tienen los investigadores de laboratorio, acompañara otro de reverencia y ve-

---

37 "AeP", 17.

38 Aficionados más de lo justo a novedades, 10; con apuntes y notas de uso privado que corren entre el clero joven, 13; cuanto se va excogitando de día en día, 30; estos innovadores, 32-33; con todas estas novedades, 34, etc.

39 Véase cómo impulsa la "HG" al estudio de las ciencias naturales, 35, 43.

nia por parte de ella, con posturas nuevas, acaso contrarias a las pasadas. Aquí la seducción es máxima, toda vez que el prestigio de las ciencias naturales es grande, y los que las cultivan suelen presentarse en plan de objetividad sincera, ajenos a la literatura y a la sofística, aunque hay que decirlo, ajenos también a un estudio concienzudo de los fundamentos metafísicos.

Igualmente, por el lado de las ciencias históricas, se quiere atentar contra la verdad inmutable, porque en virtud de una visión lejana, lejanísima de la vida de los pueblos, cada vez mejor estudiados y comparados, surgen variantes en su ética, estética y ontología, que niegan lo de una fijeza en torno a la Verdad, la Belleza y la Bondad, y hacen a estas magnitudes fluídas, fundamentalmente alterables y alteradas, con lo que se vienen abajo las supuestas persistencias metafísicas y metahistóricas.

A todos estos peligros, a los que provienen de la historia y de las ciencias, de los prestigios personales y del afán de novedad, tiene que hacer frente el filósofo católico, anclado como está en una Verdad religiosa que fundamentalmente al menos nunca cambia. De las verdades divinas que posee, dice León XIII, cobra su firmeza el filósofo cristiano [40]; y en la Verdad que cree anota Pío XII, está viendo claro, que no puede Ella estar jugando con las mentes de los hombres, haciéndoles abrazar hoy como cierto lo que mañana puede ser falso [41]. Es una filosofía, la suya, de principios, no de príncipes o prestigios. Es una servidora, digámoslo con León Bloy, del Absoluto, no del Relativo.

El filósofo cristiano, si alguno, elucubra "sub luce aeternitatis", instalado en unos criterios y verdades que surgieron en el tiempo pero que están levantados sobre el tiempo, que nacieron en la historia y hasta tienen historia, pero no son sólo historia, sino que están levantados sobre la historia. La enc. "HG" parece la consagración de tan notable hecho, ya que en su porción filosófica—de la que tratamos ahora—no se fija especialmente ni en la elevación del filosofar cristiano, ni en su fervor, ni en sus amplitudes creacionistas, ni en su pureza o espiritualidad, sino en su perennidad, en su consistencia, en su mismidad [42]. Es el manifiesto del conservadurismo, del sano conservadurismo filosófico de la Iglesia. Hasta el punto de que los ataques de los descontentos y protestantes alemanes al cabo de un año se han concretado en ese rasgo de la

---

40 "AeP", cf. la nota 26 antecedente.
41 "HG", 30.
42 "HG", ibidem.

estabilidad que proclama y exige, aduciendo que vida y espíritu están reñidos con las fijezas tan a destiempo proclamadas.

Punto es éste de la libertad y de la vida fluente que seguramente necesita explanaciones amplias, pero que no nos concierne de momento. Estudiamos los constitutivos del filosofar cristiano, dejando para otro lugar y tiempo la cuestión de la libertad, que más que a la constitución del agente se refiere a condiciones de su actividad, tema por sí sólo como para un estudio [43]. Lo que sí haremos notar por de pronto es que la encíclica rechaza de plano el estancamiento, ya que le pide al cristiano que no emperece en la investigación recordándole que podrá tener una metafísica de grandes principios inconmovibles pero que no tiene sistema alguno del todo concluso [44]. Manténgase, le dice, por lo demás, dentro de los principios de la razón suficiente, de la causalidad, de la finalidad, con un reconocimiento de la asecución de la verdad cierta e inmutable [45], y repudie los existencialismos—tanto ateos como antimetafísicos—, los historismos, los materialismos dialécticos, todos los cuales hacen la verdad variable; el primero afirmando un ser radicalmente insustante, el segundo haciéndolo vitalísticamente flúido, el tercero evolutivo, de lo que resultaría una verdad inestable, superable, en puro devenir [46].

No hay punto más recalcado en la encíclica última. Es, repetimos, la encíclica de la consistencia, de la perennidad, de la tradición, de la filosofía recibida y reconocida, de la filosofía patrimonio antiguo, de la que tiene su origen en los primeros Padres de la Iglesia y en los Santos Padres [47]. Afirmando la vida y por ende la alteración y cambios parciales dentro de la totalidad o conjunto de las doctrinas que profesemos, niega que sea la Verdad *puro* cambio, *mera* y *sola* historia, re-

---

[43] Cf. con todo, lo que sobre este preciso tema hemos escrito hace poco en *Razón y Fe*, 632 (1950), 209 ss.

[44] "HG", 16, 30. Todo lo que la enc. "HG" reconoce que no se tiene un sistema concluso, otro tanto recalca que tiene el cristiano una metafísica establecida, al menos en sus grandes delineaciones, cf. 29; indirectamente o de rechazo en 32.

[45] 29

[46] Para el existencialismo, 6, 32; para el historismo, 7; para el materialismo dialéctico, 6, 32; para el vitalismo, 32, donde se nos habla de la sugestiva mentalidad de los que presentan "la existencia de los seres singulares y la vida en su continua fluencia".

[47] Filosofía que la Iglesia ha aceptado y aprobado, 32; nuestra filosofía. 28; filosofía perenne, ibidem; filosofía reconocida y aceptada por la Iglesia, 29; filosofía cristiana, 33; filosofía que nos viene de la remota antigüedad cristiana, 29.—Oposición a las nociones y verdades fluídas, evanescentes, 6, 8, 16, 29, 30, 32.

percusión dialéctica sin sujeto de la misma. En un momento en que la historia de la filosofía iba echando por la borda lo sustante, en que la variación se nos quería intimar del campo histórico, del biológico, del físico, cuando íbamos a la deriva a merced de teorías azorantes, negadoras de la Verdad inmutable, está bien que con hondo sentido filosófico a la vez que humano se nos haya dicho desde el puente de mando de la embarcación de la Iglesia:

"Dios la Verdad Suma, creó y rige el intelecto humano, no para que a lo justamente adquirido oponga diariamente nuevas cosas, sino para que, removidos los errores que acaso se hayan deslizado, super-estructure lo verdadero con lo verdadero, en el mismo orden y trabazón con que las cosas naturales, de las que se extrae lo verdadero, se ven estar constituídas" [48].

JOAQUIN IRIARTE, S. J.

---

[48] "HG", 30.

FILOSOFIA Y CONCEPCION DEL MUNDO EN RELACION CON EL PROBLEMA DE UNA FILOSOFIA CATOLICA

Que el título de la obra cuya publicación abre una etapa en la Historia de la Filosofía sea *Discours de la Méthode*, no es una casualidad. La preocupación por el método es central en el pensamiento filosófico moderno. La totalidad de la construcción kantiana en ambas Críticas se refiere directamente a ella. Y la fenomenología, bajo cuyo signo se desenvuelve la filosofía alemana (y de algún modo la totalidad de la filosofía) desde Edmundo Husserl, es y quiere ser precisamente eso: un método; la solución al acuciante problema del método en Filosofía.

También en el campo del pensamiento católico contemporáneo y en terrenos afines a la escolástica se ha planteado el problema del método con un sentido hondo y total y no puramente formalístico. Las discusiones en torno al problema de si puede hablarse o no de una *filosofía cristiana* son un testimonio de ello. Pensamos que a través de ellas se han esclarecido muchos puntos y se ha llegado a una conciencia más exacta y a una profesión más sincera de los procesos espirituales en que la verdad filosófica es conquistada y poseída por los pensadores católicos.

Sin hacer referencia a aquellas controversias, la Encíclica *Humani generis*, colocándose en un punto de vista concreto, hablando de la construcción filosófica como de un producto de la vivencia espiritual del hombre, afirma sin ambages la existencia de una filosofía católica.

"Es evidente que la Iglesia no puede ligarse a cualquier efímero sistema filosófico: pero aquellas cosas que los doctores católicos de común acuerdo han ido componiendo en el transcurso de varios siglos para alcanzar alguna inteligencia del dogma, no se fundan, sin duda, en tan caduco fundamento. Pues se fundan en principios y nociones deducidos del verdadero conocimiento de las cosas creadas; deducción realizada a la luz de la verdad revelada, que, por medio de la Iglesia, iluminaba, como una estrella, la mente huma-

na. [...] Por tanto, abandonar o rechazar o privar de su valor a tantas y tan importantes cosas, que hombres de ingenio y santidad no común con esfuerzo multisecular, bajo la vigilancia del sagrado Magisterio, y no sin una luz y guía del Espíritu Santo, han concebido, expresado y perfeccionado, para expresar las verdades de la fe cada día con más exactitud, y sustituirlas con nociones hipotéticas y ciertas expresiones fluctuantes y vagas de una moderna filosofía, que como la flor del campo hoy existen y mañana caerán, no sólo es suma imprudencia", etc. [1].

"Es cosa sabida cuánto estima la Iglesia a la razón humana, por lo que atañe a demostrar con certeza la existencia de un solo Dios personal y también a comprobar invenciblemente los fundamentos de la misma fe cristiana mediante señales divinas; e igualmente a expresar rectamente la ley que el Creador ha impreso en las almas de los hombres [...] Mas este oficio sólo podrá ejercerlo la razón de un modo apto y seguro si hubiere sido cultivada de un modo conveniente, es decir, si hubiere sido imbuída de aquella sana filosofía, que es como un patrimonio heredado de las precedentes generaciones cristianas y que, por consiguiente, tiene una autoridad de un orden superior, por cuanto el mismo Magisterio de la Iglesia ha sometido sus principios y principales asertos, descubiertos y determinados paulatinamente por varones de gran talento, al criterio de la misma divina "revelación" [2].

"La verdad y toda la exposición filosófica de ella no pueden cambiar con el tiempo, sobre todo cuando se trata de principios que la humana mente conoce por sí mismos o de aquellos juicios que se apoyan ya en la sabiduría de los siglos, ya también en el consentimiento y apoyo de la divina "revelación" [3].

Los caracteres de esta "sana filosofía", que es "como un patrimonio heredado de las precedentes generaciones cristianas", filosofía "reconocida y recibida en la Iglesia" [4], "filosofía cristiana" [5], son señalados con suficiente precisión y abren camino al planteamiento del problema metodológico.

Se trata, sin duda alguna, de una filosofía *sapiencial*: su inmutable valor, en cuanto a los elementos más esenciales, estriba en que se trata de sentencias que "se apoyan en la sabiduría de los siglos" (*saeculorum sapientia innituntur*).

Se trata de una filosofía en que la percepción de la verdad no tiene siempre los caracteres de una captación matematizante, dotada de plena

---

[1] *Acta Apostolicae Sedis*, 42 (1950), 566s. [citaré AAS]; véase supra en la transcripción del texto latino de la Enciclica inserta en este número de PENSAMIENTO, n. 16s. [citaré tex. lat. supra, n.].

[2] AAS, p. 571 s.; tex. lat. supra, n. 29.

[3] AAS. p. 572; tex. lat. supra, n. 30.

[4] "Quae quidem philosophia in Ecclesia agnita ac recepta", AAS, p. 572; tex. lat., supra, n. 29.

[5] "Numquam enim christiana philophia utilitatem negavit", etc., AAS, p. 574; tex. lat. supra, n. 33.

istinción y ajena a toda posibilidad de perplejidad y embarazo. No es empre una evidencia que se ofrezca universal e indefectiblemente a todo ntelecto sin posibles coyunturas de extravío, con un progreso que pueda elimitar exacta y reflejamente en cada momento el punto de inserción e cada nuevo avance, sin dejar posibilidad concreta de actitudes re-eptivas diversas frente a una misma luz de verdad. Sólo así se en-ende lo que afirma la Encíclica: que el mismo proceso filosófico ha stado realmente abierto a positivos influjos de la verdad revelada (*in ubus quidem deducendis cognitionibus humanae menti veritas divi-itus revelata, quasi stella, per Ecclesiam illuxit*) y a la acción ilumi-adora y conductora del Espíritu Santo (*nec sine Sancti Spiritus lumi-e et ductu*).

Expresamente reconoce la Encíclica, por lo demás, que el entendi-iento humano "encuentra dificultad en la adquisición de aquellas ver-ades" referentes al orden trascendente, a Dios y a las relaciones que gan al hombre con Dios: dificultad nacida del mecanismo mismo del onocimiento humano, en que el entendimiento es interferido por la naginación y el sentido y puede ser influído por elementos de orden asional y afectivo [6]. A pesar de tales dificultades, el entendimiento s capaz de captar suficientemente aquellas verdades y llegar a ellas or vía de investigación natural sin el auxilio de la divina revelación de la divina gracia, pero en constante contingencia de extravío y es-rilidad. Se trata de una difícil suficiencia [7]. En particular el defecto e determinadas disposiciones afectivas y volitivas puede ser causa de ue el entendimiento, influído por las concupiscencias y mala volun-d, no vea rectamente [8]. Tratándose de las verdades trascendentes re-rentes a Dios y a las relaciones del hombre con Dios, los hombres ueden persuadirse a sí mismos de que son falsas o a lo menos dudo-

---

[6] "Quae enim ad Deum pertinent et ad rationes spectant, quae inter homines Deum-e intercedunt, veritates sunt rerum sensibilium ordinem omnino trascendentes, quae, m in vitae actionem inducuntur eamque informant, sui devotionem suique abnegatio-m postulant. Humanus autem intellectus in talibus veritatibus acquirendis difficultate orat tum ob sensuum imaginationisque impulsum, tum ob pravas cupiditates ex pec-to originali ortas." AAS, p. 561 s.; text. lat. supra, n. 2.

[7] "Nam licet humana ratio, simpliciter loquendo, veram et certam cognitionem ius Dei personalis, mundum providentia sua tuentis ac gubernantis, necnon natura-legis a Creatore nostris animis inditae, suis naturalibus viribus ac lumine assequi vera possit, nihilominus non pauca obstant quominus eadem ratio hac sua nativa cultate efficaciter fructuoseque utatur." AAS, p. 561; text. lat. supra, n. 2.

[8] "Nunquam enim christiana philosophia utilitatem negavit et efficacitatem bonarum rius animi dispositionum ad res religiosas ac morales plene cognoscendas et am-ectendas; immo semper docuit huiuscemodi dispositionum defectum causam esse posse r intellectus, cupiditatibus ac mala voluntate affectus, ita obscuretur ut non recte ideat." AAS, p. 574; tex. lat. supra, n. 33.

sas las cosas que ellos quieren que no sean verdaderas [9]. Todo est supone que la captación natural de las verdades de ese orden por entendimiento humano tiene algo de penumbroso y que, sin dejar c ser una auténtica y suficiente captación de la verdad, puede no pr sentarse siempre en una luz necesitante de evidencia, que excluya tod problematismo.

Por otra parte, las investigaciones de la razón reciben un poderos auxilio de cierto conocimiento oscuro (*suboscura cognitio*), por el qu se perciben de algún modo bienes superiores en una especie de "cor naturalidad" afectiva, y que ayudan para llegar a un más cierto y fi me conocimiento natural de las cosas morales [10].

Esta caracterización metodológica que la Encíclica hace de la f losofía católica históricamente dada (y que acabamos de presentar co escrupulosa fidelidad y con rigurosa sujeción al texto pontificio), su gerirá inmediatamente una asociación en cualquier lector somerament iniciado en las corrientes del pensamiento filosófico alemán—y en ge neral europeo—de los últimos decenios. El mundo de conocimiento que la Encíclica describe como filosofía católica, con las modalidade y características metódicas de acceso a la verdad que le son propias ¿no responde a lo que se ha llamado en Alemania "concepción del mun do y de la vida" (*Welt- und Lebensanschauung*) o más sencillament "concepción del mundo" (*Weltanschauung*)? ¿No se designan, hablan do más precisamente, una construcción racional refleja basada en un *Weltanschauung* y que se edifica implicándola internamente, com una filosofía de *Weltanschauung* (*Weltanschauungsphilosophie*), en e sentido familiar a los alemanes?

Estas preguntas apuntan, a nuestro modo de ver, a lo más hond del problema metodológico de la Filosofía. Su respuesta nos llevará a una comprensión más profunda de los caminos de acceso a la verdad que caracterizan a la filosofía católica descrita por la Encíclica. Espe ramos que podrá hacer alguna luz sobre los presupuestos de un rect método, capaz de llevar al hombre por el difícil camino del conocimien to natural filosófico hasta el orden de la realidad trascendente (realis

---

[9] "Quo fit ut homines in rebus huiusmodi libenter sibi suadeant esse falsa vel saltem dubia, quae ipsi nolint esse vera." AAS, p. 562; tex. lat. supra, n. 2.

[10] "Immo Doctor Communis censet intellectum altiora bona ad ordinem moralem sive naturalem sive supernaturalem pertinentia, aliquo modo percipere posse, quatenus experiatur in animo affectivam quamdam "connaturalitatem" cum eisdem bonis sive naturalem, sive dono gratiae additam; [Cfr. S. Thom., *Summa Theol.*, II-II, quaest. 1. art. 4 ad 3 et quaest. 45, art. 2, in c.] ac liquet quantopere vel suboscura huiusmodi cognitio investigationibus rationis auxilio esse valeat." AAS, p. 574; tex. lat. supra, n. 33.

ıo frente a idealismo, teísmo frente a agnosticismo, moralidad trascen-
ente frente a inmanencia naturalística o a una axiología platonizante
priórica).

Nos vamos a referir, como base de nuestras reflexiones en este
unto, a aquel artículo programático de Edmundo Husserl, publicado
ace cuarenta años en la revista "Logos", y en que el gran filósofo
ropugnaba el establecimiento de una filosofía estrictamente científica,
ıediante la aplicación del método fenomenológico [11]. Dicho trabajo con-
'erva toda su actualidad, ya que los presupuestos metódicos de la Fe-
'omenología continúan vigentes en uno de los mayores y mejores sec-
ɔres del pensamiento filosófico contemporáneo. Nos da además, con
.ngular claridad y fuerza sintética, las posiciones fundamentales y con-
'apuestas que queremos someter a crítica. Un análisis de los términos
e disyunción propuestos por Husserl, al contraponer en la última
.arte de su artículo el ideal de una filosofía estrictamente científica a
ıs llamadas filosofías de *Weltanschauung*, nos servirá para entender
l verdadero carácter de la filosofía católica, tal como viene descrita en
ı *Humani generis*.

Husserl nos hace una descripción llena de vigor de eso un poco im-
alpable e intraducible que llaman los alemanes *Weltanschauung*. Esta
xpresión se refiere de ordinario al resultado de una cierta experiencia
ital, compleja y totalizadora, condicionada por las experiencias vitales
articulares y por las reacciones personales ante el choque de ajenas
externas experiencias, en que se va modelando la individualidad ca-
ıcterística de la propia personalidad. De esta experiencia total y con-
ınta resulta en el hombre una actitud vital que posibilita y condiciona
la vez, como un hábito personal, su captación vitalmente experimen-
ıl del cosmos. Entre los factores constitutivos de una tal actitud hay
ue contar no sólo las experiencias teóricas sino también las experien-
.as axiológicas y prácticas (estéticas éticas o simplemente instrumen-
ıles y técnicas). Estas últimas apuntan a vivencias estimativas y voli-
'vas que sirven de base a la intuición. También sobre ellas se constru-
ıe un conocimiento experimental de valor lógico. Cuando el resultado
ɔtal de todos estos procesos es una actitud, una experiencia conjunta y
ersonal del cosmos, cuya configuración y cuya tónica venga dada por
ıs más altas experiencias valorativas (religiosas, estéticas, éticas, polí-
cas), estamos en presencia de una "sabiduría" o, como se dice ac-

---

[11] EDMUND HUSSERL: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, en *Logos. Internat.
eitschr. f. Philos. d. Kultur*, 1 (1910-11), 289-341.

tualmente, de una *Weltanschauung*, en el sentido frecuente y más el
borado de la palabra [12].

Una filosofía que construye sobre la concepción vivencial del mu
do que acaba de ser descrita, apoyándose en ella, pero utilizando a
vez los resultados de las ciencias y los frutos de una ulterior elaboració
propia de la reflexión filosófica y llevada tan lejos cuanto sea posibl
es una filosofía de *Weltanschauung*. La *Weltanschauung* es una sab
duría vital y preñada de riquísimo contenido, pero oscura para sí mi
ma y rebelde a la conceptualización. La filosofía que se construye sob
ella tratará de esclarecerla y de configurarla de una manera metódic
mente más científica [13].

Frente a este ideal de una filosofía de *Weltanschauung* proclam
Husserl con un *pathos* de iluminado el ideal de la filosofía científica. E
tema vibra en su pluma con grandiosidad elocuente. El historismo y
naturalismo empirístico amenazan con reducir las ideas a puros hecho
empíricos y convertir toda realidad y toda vida en un amasijo de puro
datos de hecho, ininteligibles y vacíos de idea. De este modo la espiri
tual indigencia de nuestro tiempo ha llegado a hacerse insoportable
porque la vida humana, con una necesidad radical e insoslayable, necesit
sentirse fundada en normas ideales de validez absoluta. A esta indigen
cia, que ha venido a originarse por el moderno desarrollo de las cien

---

[12] "Erfahrung als persönlicher Habitus ist der Niederschlag der im Ablau
des Lebens vorangegangenen Akte natürlicher erfahrender Stellungnahme. Er ist durc
die Art wesentlich bedingt, wie die Persönlichkeit sich, als diese besondere Individua
lität, durch Akte eigenen Erfahrens motivieren, und nicht minder wie sie fremde un
überkommene Erfahrungen in der Weise eigener Zustimmung oder Ablehnung au
sich wirken lässt. [...] Erfahrungen haben wir auch von Kunstwerken und von sons
tigen Schönheitswerten; nicht minder von ethischen Werten, sei es auf Grund unsere
eigenen ethischen Verhaltens oder der Hineinschauung in dasjenige Anderer; ebens
von Gütern, praktischen Nützlichkeiten, technischen Verwendbarkeiten. Kurzum wi
machen nicht nur theoretische, sondern auch axiologische und praktische Erfahrungen
Die Analyse zeig, dass die letzteren auf wertendes und wollendes Erleben als An
schauungsunterlagen zurückweisen. Auch auf solche Erfahrungen bauen sich Erfahrungs
erkenntnisse höherer, logischer Dignität. Danach hat der allseitig Erfahrene, oder wi
wir auch sagen "Gebildete", nicht nur Welterfahrung, sondern auch reli
giöse, ästhetische, ethische, politische, praktisch-technische u. a. Erfahrung ode
"Bildung". Indessen gebrauchen wir dieses, freilich sehr abgegriffene Wort
Bildung, sofern wir ja das Gegenwort Unbildung haben, nur für die relativ höherwer
tigen Formen des beschriebenen Habitus. Auf besonders hohe Wertstufen bezieht sic
das altmodische Wort Weisheit (Weltwisheit, Welt- und Lebensweishheit)
und zumeist auch der jetzt beliebte Ausdruck Welt- und Lebensanchauung, ode
Weltanschauung schlechthin." HUSSERL, l. c., p. 329.

[13] "Die denkmässige Fassung der in einer grossen philosophischen Persönlichkeit
lebendigen, innerlich reichsten, aber sich selbst noch dunkeln, unbegriffenen Weisheit
eröffnet die Möglichkeiten logischer Verarbeitung; auf höherer Kulturstufe die
Anwendung der in den strengen Wissenschaften ausgebildeten logischen Methodik."
HUSSERL, l. c., p. 330.

cias, solamente la ciencia puede satisfacer de una manera suficiente. Frente a la crítica escéptica de los naturalistas e historicistas, frente a los problemas subsiguientes a las aporías que en la reflexión se han suscitado, frente a la esterilidad metodológica a que la abusiva generalización de los métodos de determinadas ciencias ha conducido, sólo hay un remedio: "La crítica científica, y para llegar a ella una ciencia radical, levantada desde los cimientos, fundada en bases seguras y que avanza con el más estricto método: la ciencia filosófica, por la que abogamos aquí. Las concepciones del mundo (*Weltanschauungen*) pueden litigar, pero sólo la ciencia puede decidir y su decisión lleva el sello de eternidad" [14].

Esta "filosofía como estricta ciencia", por la que Husserl se proclama, se presenta como una construcción mental de precisión matematística que ha de ofrecerse al espíritu en patencias que se impongan indeclinablemente, depuradas de todo problematismo, de toda ínsita confusión y dificultad no resuelta, de toda posible diversidad de reacciones frente a ellas, de toda conjugación con esas intuiciones profundas en que el espíritu se abre a verdades trascendentes que se le ofrecen suficientemente, pero sin dejarse dominar por completo [15]. Semejantes características son, como se ve, irreductibles a aquellas con que la Encíclica *Humani generis* nos describe a la filosofía católica, y que han sido analizadas al comienzo de este trabajo. En el ideal husserliano de filosofía estrictamente científica no puede quedar lugar para influjos de la voluntad y de los afectos, para contribuciones de un conocimiento intelectual oscuro fundado en experiencias afectivas, para iluminaciones de la revelación e influjos de la moción del Espíritu Santo en el proceso mismo de la construcción racional. Frente a la filosofía estrictamente científica imaginada por Husserl no sería posible que el hombre se persuadiese a sí mismo de que son falsos o dudosos aquellos contenidos cuya verdad le desagrada.

La filosofía católica tradicional en las generaciones cristianas a que la Encíclica se refiere no es esa construcción de matematismo estereoti-

---

[14] HUSSERL, l. c., p. 336 s.

[15] "Tiefsinn ist ein Anzeichen des Chaos, das echte Wissenschaft in einen Kosmos verwandeln will, in eine einfache, völlig klare, aufgelöste Ordnung. [...] Jedes Stück fertiger Wissenschaft ist ein Ganzes von den Denkschritten, deren jeder unmittelbar einsichtig, also gar nicht tiefsinnig ist. Tiefsinn ist Sache der Weisheit, begriffliche Deutlichkeit und Klarheit Sache der strengen Theorie [...] so wie sie [die exakten Wissenschaften] in den Kämpfen der Renaissance, so wird sich —das wage ich zu hoffen— die Philosophie in den Kämpfen der Gegenwart von der Stufe des Tiefsinns zu derjenigen wissenschaftlicher Klarheit durchringen." HUSSERL, l. c., p. 339.

pado ni aun tratándose de tesis centrales y absolutamente ciertas, como la de la existencia de un Dios personal. Importa problematismos, evidencias difíciles y en cierto modo fugaces, aunque suficientes, avances que cada espíritu ha de realizar de una manera hasta cierto punto originaria en su final abrirse a una verdad, que se le muestra, sin embargo, suficientemente como conclusión lógica de un razonamiento cierto. Esto está en la tradición del pensamiento filosófico católico desde San Agustín y ha sido analizado con singular precisión por Santo Tomás de Aquino. Lo que San Agustín echa en cara a los maniqueos es precisamente su pretensión de poder darnos una filosofía estrictamente científica, que se concibe en una perspectiva no muy distinta de la de Husserl, pero que acaba por hacer patente su esterilidad. Así en el libro *De utilitate credendi,* dirigido a Honorato:

"Sabes bien, Honorato, que la causa por la que caímos entre tales hombres no fué otra sino que decían que ellos, dejada aparte la terrible autoridad, con la pura y simple razón habían de introducir hasta Dios y librar de todo error a aquellos que quisieran oírlos... Mas, por otra parte, ¿qué razón me retraía de asentarme definitivamente entre ellos, sino que caía en la cuenta de que ellos también resultaban más fáciles y abundantes al refutar a los otros que firmes y ciertos al probar sus propias posiciones?" [16].

Y en el libro de controversia antimaniquea *De moribus Ecclesiae catholicae* nos describe la vivencia real del conocimiento humano: "Las mentes de los hombres oscurecidas por el comercio con las tinieblas, que en la noche de los pecados y vicios las obnubilan, no pueden dirigir una mirada adecuada a la nitidez y simplicidad de la razón" [17].

En una plano más teorético explica Santo Tomás de Aquino el signo de fugacidad y de penumbra bajo el que la razón natural del hombre tiene que acercarse a la verdad, si ha de llegar a captarla en su auténtica

---

[16] "Nosti enim, Honorate, non aliam ob causam nos in tales homines incidisse, nisi quod se dicebant, terribili auctoritate separata, mera et simplici ratione eos qui se audire vellent introducturos ad Deum, et errore omni liberaturos. [...] Sed quae rursum ratio revocabat, ne apud eos penitus haererem [...] nisi quod ipsos quoque animadvertebam plus in refellendis aliis disertos et copiosos esse, quam in suis probandis firmos et certos manere?" San Agustín: *De utilitate credendi*, 1, 2 PL, 42, 66).

[17] "Naturae quidem ordo ita se habet, ut cum aliquid discimus, rationem praecedat auctoritas. Nam infirma ratio videri potest, quae cum reddita fuerit, auctoritatem postea, per quam firmetur, assumit. Sed quia caligantes hominum mentes consuetudine tenebrarum, quibus in nocte peccatorum vitiorumque velantur, perspicuitati sinceritatique rationis aspectum idoneum intendere nequeunt; saluberrime comparatum est, ut in lucem veritatis aciem titubantem velut ramis humanitatis opacata inducat auctoritas." San Agustín: *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, 1, 3, 3 (PL, 32, 1.311 s.)

tica dimensión de realismo y trascendencia. La mente humana—enseña el santo Doctor—no puede llegar al pleno conocimiento de la verdad, sino mediante un cierto movimiento discursivo. Mas este movimiento, tanto en la vía de la invención, por la que se descubre la verdad, como en la vía de la resolución crítica, por la que se llega a la posesión refleja y cierta de la misma, ha de quedar vinculado a un cierto conocimiento directo e intuitivo del que, como punto de partida o de término, viene a depender en última instancia. Hay, pues, en el conocimiento del espíritu humano elementos intuitivos. Pero esos elementos no son poseídos por el alma humana con la plenitud de distinción y de dominio que correspondería a una mente angélica, sino "por una especie de participación tenue", de manera que las verdades que se captan en tales intuiciones "no son asimiladas con una plenitud de posesión, como algo que se deja dominar plenamente por la potencia que lo aprehende", sino de una manera que llamaríamos nosotros huidiza, inefable [18].

Es, pues, inmanente al conocimiento del espíritu humano en su condición terrenal (y mucho más al conocimiento filosófico, que se enfrenta con los aspectos radicales del ser) un elemento de penumbrosidad, de

---

[18] "Perfectio autem spiritualis naturae in cognitione veritatis consistit; unde sunt quaedam substantiae spirituales superiores quae sine aliquo motu vel discursu statim per prima et subita sive simplici acceptione cognitionem obtinent veritatis; sicut est in angelis, ratione cuius intellectum deiformem habere dicuntur: quaedam vero sunt inferiores, quae ad cognitionem veritatis perfectam venire non possunt nisi per quemdam motum, quo ab uno in aliud discurrunt, ut ex cognitis in incognitorum notitiam perveniant; quod est proprie humanarum animarum. Et inde est quod ipsi angeli intellectuales substantiae dicuntur, animae vero rationales. Intellectus enim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur; ex hoc enim aliquis intelligere dicitur quod interius in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit; ratio vero discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit. [...] Motus autem omnis ab immobili procedit, ut dicit Augustinus, VIII super Genes, ad literam (cap. XX et XXIV); motus etiam finis est quies, ut in V Physic. dicitur. Et sicut motus comparatur ad quietem et ut ad principium et ut ad terminum, ita et ratio comparatur ad intellectum ut motus ad quietem [...] Comparatur ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum: ut ad principium quidem, quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum; similiter nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio eius quod per discursum invenitur, ad principia prima, in quae ratio resolvit; ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam iudicandi. Unde, quamvis cognitio humanae animae proprie sit per viam rationis, est tamen in ea aliqua participatio illius simplicis cognitionis quae in substantiis superioribus invenitur, ex quo vim intellectivam habere dicuntur; et hoc secundum illum modum quem Dionysius, VII cap. de divin. Nomin., assignat [...] quia illud quod est superioris naturae, non potest esse in inferiori natura perfecte, sed per quamdam tenuem participationem [...] Id autem quod sic participatur, non habetur ut possessio, id est sicut aliquid perfecte subsistens potentiae habentis illud; sicut dicitur in I Metaphysic. (cap. II, med.), quod cognitio Dei divina est, et non humana possessio." SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 15, a. 1. c.

captación fugaz, vital e intuitiva, en que el entendimiento aprehend suficientemente la verdad, pero sin poder llegar a abarcarla reflej mente por todas partes, reduciéndola a una plenitud de distinción, una racionalización matematística, capaz de excluir toda posible pe plejidad del espíritu que contempla. Tal es la doctrina de Santo Tomá que demuestra aquí una sensibilidad fenomenológica frente a la vive cia noemática verdaderamente sorprendente. Por lo demás, este es un de los puntos en que las posiciones escolásticas pueden ser enriquecid con elementos del progresivo pensamiento humano, según apunta la En cíclica *Humani generis*. En efecto, las intuiciones a que se refiere el An gélico parecen moverse predominantemente en un terreno abstracto. Pe ro nada impide enriquecer el esquema gnoseológico que nos ofrece *De Veritate*, integrando en él el mundo de experiencias existenciales, que como experiencias metafísicas concretas de valor virtualmente universa parecen estar en la base de nuestras construcciones filosóficas. Una filo sofía escolástica amplia, que, sin negar el valor del raciocinio y del pen sar abstracto, sepa injertarlo en un *intellectus* de los principios que s ejercita en el plano de la experiencia metafísica existencial, nos parec susceptible de resultados singularmente fecundos. Los análisis de Gabrie Picard en torno al principio de razón suficiente [19], considerados, no com una pretendida solución *crítica* al problema del conocimiento, sino com una fenomenología metafísica fundamental, creemos que abren un cami no lleno de promesas. La riquísima analítica de la contingencia de Mar tín Heidegger, impostada en la dirección de Picard, es decir, como fun damentación intuitiva de principios universalmente válidos y expresa bles en fórmulas abstractas, contiene elementos que pertenecen, en nues tra opinión, a aquellas aportaciones positivas a que se refiere la *Hu mani generis*.

De lo dicho hasta ahora resulta enteramente claro que la filosofía católica no es una filosofía estrictamente científica en el sentido de Hus serl. Pero no por esto puede ser caracterizada pura y simplemente como una filosofía de *Weltanschauung*. Hay precisamente un punto en que la proclama de Husserl *Philosophie als strenge Wissenschaft* y la En cíclica *Humani generis* coinciden plenamente: el repudio del relativismo historista y del voluntarismo arracional.

---

[19] G. PICARD: *Le problème critique fondamental*, en *Archives de Philosophie*, 1 (1923), 93-186 (interesan pp. 138 ss., especialmente 149-167), y *Réflexions sur le problème critique fondamental*, en *Archives*, 13 (1937), 1-78 (interesan pp. 45 ss., especialmente 54-63).

La filosofía de *Weltanschauung* a la que Husserl se refiere, tiene un valor personalístico y temporal. Al ampliarse el horizonte de la vida espiritual de la Humanidad (en continuo cambio de formas de cultura, de contrastes del espíritu, de experiencias, de valoraciones, de finalidades), cambia la *Weltanschauung* y cambia con ella la filosofía, ascendiendo a cumbres cada vez más altas. Mas este progreso no se hace por integración de nuevas conquistas en un patrimonio de verdades intemporalmente válido, sino por una pura evolución. La *Weltanschauung* pertenece a la comunidad cultural y al tiempo. Las filosofías de *Weltanschauung* son hijas del escepticismo historista. Si prestan una solución a la acuciante necesidad de normas absolutamente válidas que el hombre experimenta ante la urgencia de su propia actitud vital, es sólo mediante una pretensión de validez absoluta, vivida por el individuo y por la cultura de su tiempo. Pero la auténtica validez eterna en realidad no sería patrimonio de ellas, sino que constituiría la propia aportación de la filosofía estrictamente científica [20].

Frente a una tal filosofía, en definitiva relativista y pragmática, se alza la filosofía propia del pensamiento tradicional católico. Ella no es una filosofía estrictamente científica en el sentido de Husserl, porque es una filosofía abierta a intuiciones directas irreductibles a la racionalización matematizante de una comprensión adecuada y distinta, y porque se conjuga con influjos afectivos—el éxito de su búsqueda depende de la buena voluntad del sujeto—y con una *posible* ayuda proveniente de modos de conocimiento superiores. Pero semejantes vivencias son para la filosofía católica vivencias de acceso intelectual auténtico a una verdad objetiva; tanto su mecanismo como los elementos estimativos y afectivos que las fecundan pertenecen al fondo estructural de la vida espiritual del hombre, y su legitimidad está por encima de las contingencias del devenir histórico. El valor de sus resultados no es función de la actitud cultural de un tiempo dado. Por eso la filosofía tradicional cristiana tampoco es una filosofía de *Weltanschauung* en el sentido del historismo. Desde este punto de vista es realmente una filosofía científica. Pues, como ha observado el mismo Husserl en su polémica con el historismo, el que determinados hombres y determinadas culturas re-

---

20 Cfr. HUSSERL, l. c. pp. 328 s., 330 s., 337-340. También W. DILTHEY: *Gesammelte Schriften* (ed. B. G. Teubner, Leipzig u. Berlin), t. VIII, 1931, passim; el mismo, *Das Wesen der Philosophie*, en P. HINNEBERG: *Die Kultur der Gegenwart*, Teil I, Abteil. VI, W. DILTHEY, A. RIEHL, etc.: *Systematische Philosophie*, 1907, pp. 1-72.

chacen una filosofía y puedan cerrarse a ella, no prejuzga la cuestión de su objetiva validez absoluta [21].

Lo mismo se diga del elemento arracional a que las posiciones de *Weltanschauung* parecen apuntar con frecuencia. Frente a un racionalismo estrecho, la Encíclica *Humani generis* ha puesto de relieve el papel que en la filosofía católica desempeñan el conocimiento por experiencia de connaturalidad afectiva y el influjo de los factores afectivos. "Pero una cosa es reconocer a la disposición afectiva de la voluntad el poder de ayudar a la razón a conseguir un más acierto y firme conocimiento de las realidades morales, y otra cosa lo que se pretende: atribuir a las facultades apetitivas y afectivas cierto poder de intuición y sostener que el hombre, cuando no puede discernir ciertamente con el discurso de la razón lo verdadero, se vuelve a la voluntad, para elegir él mismo libremente, entre las opuestas opiniones, con una mezcla inadmisible de conocimiento y voluntad" [22].

Ante esas evidencias difíciles, ante esas patencias suficientes de verdad, en que la luz objetiva viene envuelta en penumbras capaces de ocasionar perplejidades al espíritu, la voluntad ha de sostener al entendimiento, y el papel de las disposiciones afectivas, así como las confirmaciones experimentales por connaturalidad, resultan a veces decisivas. Esto es ir a la verdad con todo el hombre, pero no es de ningún modo crear una verdad voluntarísticamente sin luz *suficiente* de evidencia objetiva. Es el término medio entre el racionalismo estrecho de una "filosofía como estricta ciencia" y el ambiguo irracionalismo de no pocas "concepciones del mundo". Es el ámbito propio en que la filosofía católica se desenvuelve cuando quiere hacer honor a sus mejores tradiciones.

En este terreno de auténtico humanismo—podríamos decir de *Weltanschauung,* una vez depurado el término de los resabios historísticos e irracionalísticos que lo hacen equívoco—la filosofía católica recibe influjos no sólo de factores afectivos e incluso a veces—hablando de la concreta situación del hombre—de mociones sobrenaturales que actúan sobre la voluntad del filósofo, sino también de una iluminación proveniente de formas más elevadas de conocimiento: de la verdad conocida por revelación divina y de las ilustraciones del Espíritu Santo. La *Humani generis* es, como hemos visto, enteramente explícita en este punto. Las construcciones doctrinales levantadas por los doctores católicos de

---

[21] "Es wäre zu alldem natürlich auch zu sagen, dass die historische Unhaltbarkeit einer Geistesgestaltung als Tatsache gar nichts zu tun hat mit der Unhaltbarkeit im Sinne der Gültigkeit", HUSSERL, 1. c., p. 327.

[22] AAS, p. 574; tex. lat. supra, n. 33.

común acuerdo y a través de una depuración secular para alcanzar alguna inteligencia del dogma se fundan en nociones y principios filosóficos deducidos de un conocimiento verdadero de las cosas creadas; y en su deducción la verdad revelada por Dios iluminó, como una estrella, a la mente humana. Este trabajo secular de elaboración teológica y también filosófica no se llevó a cabo sin la ilustración y la guía del Espíritu Santo.

Sin embargo, es preciso entender bien el alcance exacto de estos influjos. Su constatación no implica el retorno a una confusión del saber filosófico y el saber teológico, como la que se daba en el pensamiento cristiano del siglo XII, tan nítidamente superada por Santo Tomás de Aquino entre otros. No. El saber filosófico es siempre un saber de evidencias y de raciocinios, de patencias naturales de las cosas. Pero este saber puede ser influído por otros órdenes de conocimiento a través de la voluntad. Hemos indicado largamente los puntos en los que el acceso filosófico a la verdad queda abierto a los influjos de la voluntad y de las disposiciones afectivas. Ante evidencias suficientes, pero no enteramente necesitantes para el espíritu, en razón de las condiciones con que se presentan (cosa que puede acontecer aun tratándose de evidencias auténticamente fenomenológicas de acceso directo a la realidad) [23], el final *reconocimiento* de la verdad presente puede depender de

---

[23] Nos parece enteramente justa la observación de DIETRICH VON HILDEBRAND (en su reciente publicación *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*, 1950, p. 90) de que la fenomenología rectamente entendida—"jener letzte, fruchtbare Kontakt mit dem Gegenstand selbst", la "Erkenntnis der Sache selbst in ihrem Wesen"—representa el método filosófico originario ("die philosophische Urmethode") y no constituye en sí ninguna novedad, sino que se halla en el fondo de todos los grandes descubrimientos y avances de la filosofía tradicional. La novedad está sólo —afirma von Hildebrand—en haberse hecho consciente y sistemático el empleo, antes ocasional e inconsciente, de este *método originario natural de la filosofía*, y en haber sido fundado y legitimado "erkenntnistheoretisch". Igualmente oportuno es reivindicar a una fenomenología así entendida de todo compromiso con las posiciones idealistas, cada vez más marcadas, de Husserl, y observar que la tendencia idealista significa un abandono del genuino terreno fenomenológico. Mas por nuestra parte creemos que es capital insistir en esto: que hay contactos auténticamente fenomenológicos con la realidad misma—con la realidad metaempírica, metafísica y esencial de objetos "mit anschaulich offenbarer, notwendiger Soseinseinheit, bei denen der Unterschied von "Erscheinung" und "verborgenem Wesen" überholt ist"—y que son sin embargo penumbrosos, fugaces, irreductibles a una plena distinción, a una claridad cartesianizante. En realidad una concepción de la fenomenología "estrictamente científica" en el sentido de Husserl es antifenomenológica y conduce bastante consecuentemente a la posición idealista o escéptica, pues la trascendencia del conocimiento que llega a la realidad misma, aunque sea en el privilegiado "contacto" fenomenológico, implica ya hasta cierto punto el misterio, aquel *Tiefsinn* descartado por Husserl de la ciencia estricta. Solamente mediante una clara conciencia de esta ampliación del método fenomenológico, al mismo tiempo que de su recta articulación con el conocimiento conceptual y deductivo, podrá representar la fenomenología aquel método filosófico ori-

la voluntad. Y esa voluntad puede muy bien moverse a actuar, en algunos casos, en virtud de conocimientos sobrenaturales del orden de la fe. Entonces estos conocimientos influyen realmente en la llegada del filósofo, como filósofo, a la verdad filosófica. Pero no como formando parte de las patencias objetivas que justifican el asentimiento filosófico como tal, sino haciendo actuar a la voluntad sobre el entendimiento, a fin de que éste se abra finalmente a la verdad filosófica, que—con suficiente, aunque difícil evidencia—lo solicita [24].

Por lo demás, el tema no queda agotado con el análisis precedente. Hay aún otra vía por la que el saber sobrenatural de la fe puede llegar a influir realmente en el proceso del conocimiento filosófico. Este aspecto ha sido apuntado acertadamente por Santiago Maritain, siguiendo

---

ginario a que se refiere von Hildebrand. No hace falta advertir que un legítimo método deductivo debe ser cuidadosamente discriminado de la desviada deducción constructiva justamente criticada por von Hildebrand (pp. 88 s.).

[24] La fe que—en los casos a que nos referimos—impulsa a la voluntad a actuar coadyuvando a la recta construcción filosófica del entendimiento, será siempre, como toda genuina fe católica, *rationabile obsequium*. Presupondrá, pues, como condición (no como motivo), el prudente convencimiento de la credibilidad del mensaje cristiano. Este convencimiento puede en ocasiones no fundarse aún en la construcción filosófica misma, como tal (elaboración científica), ya que esta última puede no estar llevada a término todavía por lo que respecta a tesis fundamentales, como la existencia de un Dios personal. Se fundará entonces exclusivamente en un conocimiento natural prefilosófico, menos elaborado reflejamente, pero suficiente, racional y—en su indistinción complexiva—extraordinariamente firme y rico. Según San Agustín no se requiere necesariamente una previa certeza de la existencia de Dios, deducida de la realidad directamente experimentable que nos rodea, sino que puede bastar la apreciación prudencial de que el mensaje evangélico, tal como llega a nosotros, es merecedor de nuestra confianza y de que la figura de Jesús, tal como el mensaje evangélico la testifica, es por sí misma demostrativa de la verdad de su propia misión y de la existencia de Dios. "*A*[*ugustinus*]. Si quis ergo illorum insipientium, de quibus scriptum est, *Dixit insipiens in corde suo, Non est Deus* (Psal. LII, 1), hoc tibi diceret, nec vellet tecum credere quod credis, sed cognoscere utrum vera credideris; relinqueresne hominem, an aliquo modo, quod inconcussum tenes, persuadendum esse arbitrareris; praesertim si ille non obluctari pervicaciter, sed studiose id vellet agnoscere? *E*[*vodius*]. Hoc quod ultimum posuisti, satis me admonet quid ei respondere deberem. Certe enim quamvis esset absurdissimus, concederet mihi, cum doloso et pervicaci de nulla omnino et maxime de re tanta, non esse disserendum. Quo concesso, prior mecum ageret, ut sibi crederem bono animo eum istuc quarere, neque aliquid in se, quod ad rem hanc attinet, doli ac pervicaciae latere. Tum ego demonstrarem, quod cuivis facillimum puto, quanto esset aequius, cum sibi de occultis animi sui quae ipse nosset, vellet alterum credere qui non nosset, ut etiam ipse tantorum virorum Libris, qui se cum Filio Dei vixisse testatum Litteris reliquerunt, esse Deum crederet; quia et ea se vidisse scripserunt, quae nullo modo fieri possent, si non esset Deus; et nimium stultus esset, si me reprehenderet quod illis crediderim, qui sibi vellet ut crederem. Iam vero quod recte reprehendere non valeret, nullo modo reperiret cur etiam nollet imitari. *A.* Si ergo utrum sit Deus, satis esse existimas, quod non temere tantis viris credendum esse iudicavimus: cur non, quaeso te, de iis quoque rebus, quas tanquam incertas et plane incognitas quaerere instituimus, similiter putas eorumdem virorum auctoritati sic esse credendum, ut de investigatione earum nihil amplius laboremus? *E.* Sed nos id quod credimus, nosse et intelligere cupimus." SAN AGUSTÍN: *De libero arbitrio*, 2, 2, 5 (PL, 32, 1.242 s.).

ına indicación del clásico Juan de Santo Tomás [25]. El saber filosófico es —en el sentido del realismo—un abrirse de la mente a las cosas, una presencia noemática de la realidad en el espíritu. Hay una patencia objetiva mediata o inmediata, una fenomenidad o *fanidad* de los aspectos naturalmente cognoscibles del objeto, que se hacen presentes al espíritu inteligente. Pero la recepción noético-noemática consciente de ese objeto de conocimiento filosófico no constituye un proceso mecánico ni puramente pasivo. Es una vivencia intelectual del espíritu. Pues bien; la presencia en el mismo espíritu de una luz de conocimiento superior que ilumina al mismo objeto en otro orden, puede facilitar al entendimiento la vivencia asimiladora de las patencias filosóficas que dicho objeto presenta. Entonces el entendimiento es fecundado y confortado en su función filosófica por la coexistencia de certezas de otro orden en la unidad subjetiva de una misma vida espiritual. Mas esto no se hace por confusión de los objetos formales, como si la afirmación filosófica se apoyase en la verdad teológica como en principio demostrativo o en objeto de la aprehensión que la justifica intelectualmente, sino que se hace por redundancia de unos saberes en otros a través de la vivencia del sujeto: la iluminación objetiva concomitante de orden teológico o místico hace que la luz de inteligibilidad filosófica resulte en sí misma más asequible a la corriente vivencial del conocimiento que la aprehende. Algo así como quien, conociendo en su expresión analítica la ley de trayectoria de un fenómeno físico, viniera con ello a encontrarse más orientado y preparado, en ciertos casos, para apreciar e interpretar en su propio valor el contenido de una experiencia sensible empíricamente dada.

Con las anteriores observaciones la vivencia real de la filosofía católica queda analizada en toda su complejidad y en la totalidd de los influjos que la encuadran. La caracterización que hace la *Humani generis* de esta "sana" filosofía, "reconocida y recibida por la Iglesia", que es "como un patrimonio heredado de las precedentes generaciones cristianas", nos ha abierto la puerta a una profundización de los problemas del método. Una filosofía de estricto cientifismo, a lo Husserl, no sería la sana filosofía tradicional que se pretende mantener.

En realidad el dilema de Husserl no está bien planteado. Entre su "filosofía como estricta ciencia" y las relativísticas filosofías de *Weltanschauung*, de un transfondo irracionalista, se alza la filosofía católi-

---

[25] J. MARITAIN: *Ciencia y Sabiduría*, trad. O. N. DERISI, 1944, pp. 94-96. JUAN DE SANTO TOMÁS: *Cursus Theologicus*, in II-II, q. 1, disp. 2, a. 1 (Vivès, t. VII, pp. 31-33).

ca, como una filosofía sapiencial, de "concepción del mundo", que bu
ca la verdad con todo el hombre, pero que se mueve en un terreno d
verdades y valores absolutos, de verdaderas—aunque no siempre distin
tas—evidencias, de genuina y originaria fenomenología, de intuicione
fecundadas sí por el afecto, pero que constituyen aprehensiones intele
tuales de la auténtica realidad.

Sólo una filosofía de esta tónica podrá alcanzar con seguridad aque
lla cima, sin la que ninguna filosofía había de merecer tan alto nombre:
conocimiento de Dios, razón última y suprema norma de cuanto exist

JOSE MARIA DIEZ-ALEGRIA, S. I.

INMANENTISMO IRRACIONALISTA EN LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA [1]

RESUMEN

I *ELENCO DE ERRORES*

El morbo común y sus orígenes.

a) El inmanentismo óntico.
b) El inmanentismo ontológico.
c) Inmanencia, evolución, fenomenología e irracionalidad.

II *DICTAMEN Y CONTENIDO DE LA FILOSOFIA CATOLICA*

a) El camino cerrado del inmanentismo irracionalista,
b) La teoría escolástica del conocimiento: experiencia y abstracción, inmanencia y trascendencia, afectividad y racionalidad,

III *CONCLUSION*

I. ELENCO DE ERRORES

La reseña que la encíclica *Humani generis* hace de los errores y peligros que en el campo filosófico asedian hoy el alcázar de la sana doctrina, nos va señalando un conjunto numeroso y variado de posiciones ideológicas de distintos grados de gravedad y peligrosidad para la verdad filosófica y teológica y de los más diversos matices y tonalidades.

Encontramos en esa topografía desde los sistemas enteramente erró-

[1] En la terminología empleada para calificar el conjunto de teorías que niegan las esencias de las cosas, desprecian el conocimiento racional y trasladan la función del conocer perfecto a las tendencias afectivas, apetitivas no intelectuales, hay una abigarrada variedad que puede engendrar confusión. Así, por ejemplo, el término "antirracionalista" es equívoco, pues puede significar lo que se opone al valor del conocimiento por la razón y lo que se opone a los sistemas filosóficos llamados "racionalistas". En el primer sentido, el término conviene a las filosofías y doctrinas contemporáneas, de las que tratamos en este artículo y que el Papa reprueba. En el segundo sentido, la calificación de antirracionalista puede convenir a la filosofía escolástica. Por eso creemos que la caracterización de este conjunto de modernas corrientes filosóficas impugnadoras del conocimiento intelectual y racional, puede expresarse con bastante exactitud por los vocablos que hemos escogido de "Inmanentismo irracionalista", como podrá comprobarse en el decurso del presente estudio.

neos hasta la mera actitud desorientada en la elección de un método para la defensa de la verdadera religión natural y revelada. Una distribución de esos elementos en varios grupos fundamentales y una exhibición sinóptica de todos ellos nos ayudará a percibir con exactitud las afinidades y diferencias que entre los mismos existen, así como también a comprender mejor la crítica y censura que de ellos hace el documento pontificio.

Cuatro son los grupos capitales en que pueden reunirse las impugnaciones que el pensamiento filosófico contemporáneo, según la descripción que del mismo hace la encíclica *Humani generis*, dirige contra la filosofía perenne o contra sus métodos. Son los siguientes:

a) Sistemas filosóficos radicalmente opuestos a la filosofía tradicional y más particularmente a la filosofía que profesa la Iglesia Católica en todo lo relativo a la concepción del mundo, a la explicación de los orígenes del universo, a la interpretación de las leyes físicas, a la valoración de las leyes psíquicas y morales, o sea a los resortes por que se mueven las sociedades y los individuos. En este grupo podemos reunir, entre los errores que enumera el Papa, el evolucionismo universal, el monismo, el panteísmo, el materialismo dialéctico y su derivación, el materialismo histórico [2].

b) Ideas influídas por los falsos sistemas que hemos enumerado en el párrafo anterior a pensadores que se profesan católicos y viven, actúan y quieren vivir y actuar dentro del reciento de la Iglesia. El Papa hace referencia a las dudas públicamente formuladas sobre si el espíritu y la materia difieren esencialmente, a las reservas acerca de si los ángeles son personas y a concepciones divulgadas en algunos centros docentes eclesiásticos, mediante hojas manuscritas o mecanografiadas, concepciones que se resienten, más o menos gravemente, de un monismo evolucionista de orientación, es verdad, espiritualista y teológica, que pretende estar de acuerdo con la revelación cristiana [3].

c) Corrientes filosóficas, provenientes del idealismo, que niegan la realidad de las esencias, proponen como objeto del conocimiento filosófico perfecto la existencia, actividad y cambio de las cosas concretas y sustituyen la abstracción, el concepto, el juicio y el raciocinio por la intuición emotiva, apetitiva e irracional. En este grupo podemos incluir el idealismo como origen y raíz común, y el inmanentismo, el pragma-

---

[2] Véase el número 20 de la encíclica según la división que de la misma se hace en ejemplar que publicamos en el presente número de PENSAMIENTO. Todas las citas que hagamos serán a base de dicha enumeración.

[3] L. c. n. 26. Véase también n. 13 al final.

mo, el existencialismo en sus dos direcciones agnóstico-atea y con-rvadora cristiana, el historicismo, el relativismo filosófico, que niega posibilidad de la metafísica absoluta, y su repercusión el relativismo gmático [4]. Caben también en esta sección, aunque no se les nombra la encíclica, el modernismo y la filosofía de la acción.

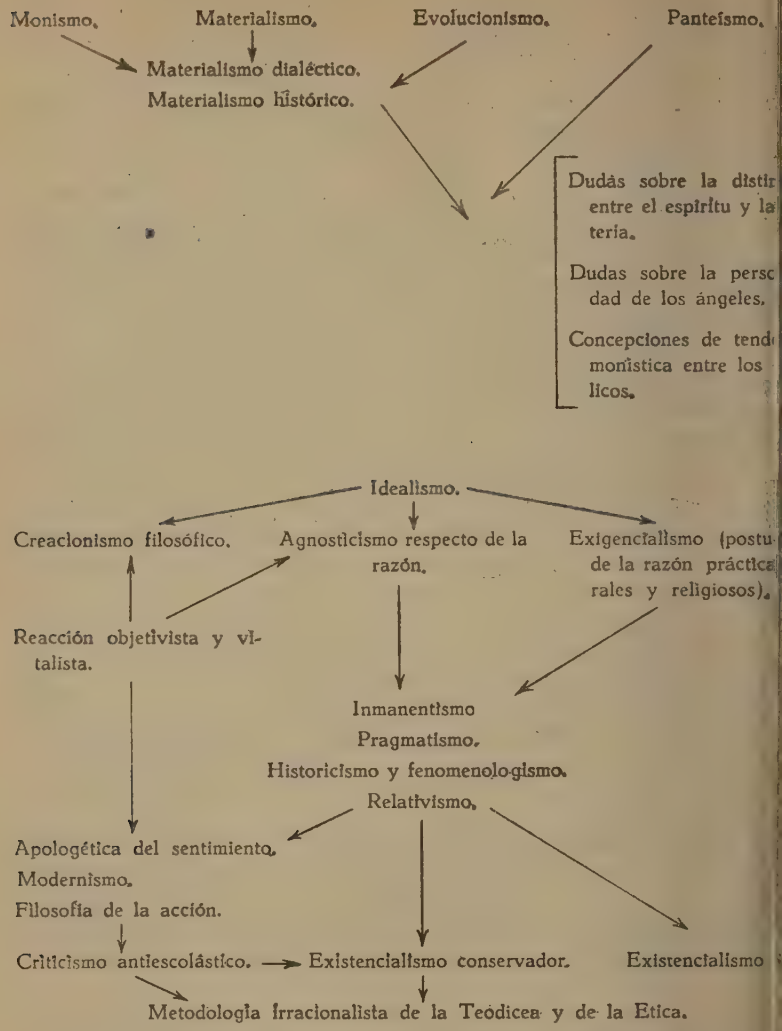
d) Actitud de los que, sin abrazar plenamente los errores últimante enumerados, apenas conceden a la escolástica más valor que el un gran monumento histórico, afirman que sus métodos tradicionales, n en lo que tienen de esencial, son inadaptados a las necesidades esituales del mundo moderno, rechazan su terminología, nociones, prinios y argumentación y, viniendo a puntos concretos y graves a que Papa se refiere explícitamente, niegan o ponen en duda la demostradad de la existencia de Dios por argumentos de razón fundados en consideración de las cosas contingentes. No designa la encíclica con nominación especial a los que profesan estas ideas; pero bien podes decir que no están lejos del modernismo y de la filosofía de la ión y que están muy cerca de los que propugnan la apologética del timiento. A éstos hay que agregar los que señala el Papa como equiados defensores de una novísima orientación de ciertas disciplinas fióficas, especialmente la Teodicea y la Filosofía Moral, que, según s, han de tomar por misión y oficio, no el persuadir por argumentos razón las verdades acerca de la existencia y los atributos de un Dios sonal, creador y providente gobernador del mundo, y los principios damentales de la conducta moral del hombre, sino mostrar a los hms de nuestro tiempo cuán bien se acomoda la concepción teológica y tal del catolicismo a las necesidades, exigencias y conveniencias de la ciencia humana [5].

Si queremos contemplar con una mirada de conjunto las semejanzas iferencias, la génesis histórica, dependencia doctrinal y derivación ló- de todos esos elementos enumerados o aludidos por la encíclica, pomos colocarlos y distribuirlos en una tabla sinóptica de la forma sinte, que indica las filiaciones directas y los influjos oblicuos:

---

[4] L. c. nn. 7, 8, 16, 32.

[5] Referencias frecuentísimas a lo largo de la encíclica. Véanse, p. e., los núme-15, 16, 17, 25, 29, 32, 33 y 34.



Una mirada atenta a esta tabla de sistemas completos y teorías sueltas nos de
bre que la misma no es un mosaico compuesto de piezas independientes artifici
mente colocadas en una yuxtaposición meramente espacial o por la sola razón de
cesión cronológica. Hay entre esos elementos vínculos de genealogía y de verda
afinidad en muchos casos; hay, al menos en otros, influjos indirectos, pero decisi
La propia redacción de la enciclica *Humani generis* denuncia abiertamente, en la
meración de estas doctrinas, que una fuerte corriente ideológica, y aun todo un r

ser espiritual, circula por todos los tramos de esa escala y se comunica a todas las nas del paisaje filosófico contemporáneo. Arranca, en efecto, la reseña de la encí- ca de aquellos errores más radicalmente opuestos al pensamiento católico, como son evolucionismo monístico, el materialismo y el panteísmo; pero, mediante el em- o de frases y partículas ilativas, enlaza unas doctrinas con otras y llega, en una ncatenación sin solución de continuidad, a las situacionees y casos más próximos y nos graves, cuales son los de aquellos que, profesando de corazón la verdad católica igiosa y moral, yerran únicamente en su menosprecio y preterición del método fi- ófico-apologético, tradicionalmente usado en la Iglesia y acreditado por la auto- ad de sus más eminentes sabios y doctores de todos los siglos [6].

Ahora bien; si tenemos en cuenta que entre el evolucionismo mate- alista y la peligrosa orientación de los católicos que, como dice el apa, sólo se equivocan por un celo indiscreto y desatinado en sus pro- dimientos, hay una distancia casi infinita, cabe preguntar cuál sea el emento dañino que, brotando de las entrañas de los sistemas esencial- nte falsos, se propaga por todo el ambiente y llega a contagiar a los e son tan sanos en sus intenciones que no pretenden sino innovar los odos de actuar de la Iglesia en el orden de las ideas y llevar a cabo fusión de la dogmática cristiana con el que llaman espíritu filosófico nuestro tiempo y de nuestra cultura.

El morbo común y sus orígenes.

La encíclica *Humani generis* no es un documento de polémica con los lversarios de la doctrina católica. Cuando se refiere a sistemas tan ecuadamente falsos como el monismo materialista o el panteísmo, no sarrolla la argumentación demostrativa de la falsedad de estas doc- nas. Esa falsedad ya es conocida de los hombres de estudio católicos. or eso en la encíclica sería extemporánea una controversia sobre esos rores. El documento pontificio es más bien una admonición a los ca- licos acerca de las actitudes doctrinales y las ideas peligrosas o fran-

[6] Merece ser bien notada la trabazón con que la encíclica presenta la larga ie de errores que enumera. Con el uso de frases y términos como "audacter indul- ant opinationi monisticae ac pantheisticae", "qua opinatione", huiusmodi evolutio- commenta viam straverunt", "accedit", "at simul dolendum est" y otras semejan- traba y articula el enjambre de falsedades y equivocaciones que componen el mplejo del pensamiento contemporáneo anticatólico y parte del que late en la mente muchos católicos que caminan a la deriva del magisterio de la Iglesia. Esta uni- ación hecha por la encíclica ha movido a muchos de sus expositores y comenta- res a buscar la unidad del documento papal y señalar el punto céntrico y común que se concentran las censuras y reprobaciones contenidas en la *Humani generis*.

camente incompatibles con la fe y con la sana filosofía. Pero como es advertencia se dirige a hombres de estudio que trabajan en las avanz das del pensamiento cristiano y, por otra partee, en el ejercicio sole ne de su función jurisdiccional y docente, place a la Iglesia exornar prestigiar sus normas y enseñanzas con la conveniente fundamentación legitimación de las razones intrínsecas que la asisten, ha querido el Pa en esta encíclica justificar sus avisos y sus prohibiciones descubrie do la procedencia directa, aunque remota, de las opiniones que conden aun de aquellas que parecen más inocuas y mejor intencionadas. A está, a nuestro parecer, la perfección arquitectónica y orgánica de la e cíclica *Humani generis*. El que la lea y relea, el que la estudie con ate ción descubrirá una constante unidad de tema, una persistente preocup ción que palpita a través de las referencias a doctrinas tan varias, num rosas y aparentemente tan opuestas, y a problemas tan distintos.

Decíamos, al comentar el cuadro sinóptico de los errores que denuncia la enc clica, que había en ellos un principio secreto común. Aquí podemos decir que, corr lativamente, en la encíclica hay también una acusación común y general. Es la dia nosis de un mal que en unos casos tiene la gravedad y los caracteres de un vici constitucional, y en otros casos no pasa de ser una infección del ambiente que se re pira. Por lo mismo, ese mal, siendo común, tiene diversas manifestaciones que puede designarse con los nombres, utilizados también por la encíclica, de "inmanentismo "negación de las esencias", "teorías de la irracionalidad del conocimiento filosófico religioso", "activismo", "relativismo", "empirismo". Creemos que el cuadro clínic completo con todos esos caracteres se puede designar de un modo bastante complet con la fórmula que sirve de título a este estudio: "inmanentismo irracionalista de l filosofía contemporánea".

Ese mal, como decimos, es participado en diverso grado por unos y otros sistema por unas y otras tendencias. A nosotros, como a la encíclica, nos interesa especial mente su estudio en los pensadores que se profesan católicos. ¿Cómo ha llegado contaminar a éstos?

Ya hemos dicho que, no sin razón, la encíclica abarca en los errores que enu mera extremos tan distantes como el monismo materialista y el mero extravío de lo que desprecian los métodos abstractivos y discursivos de la filosofía tradicional. Res pecto de los últimos, lo que hace la encíclica es llamar la atención de los católicos acerca de la procedencia de esas actitudes y opiniones alumbrando las fuentes de donde derivan.

El inmanentismo irracional contemporáneo tiene su origen en dos manantiales principalmente. Uno de ellos es el materialismo evolucio nista; otro es el idealismo. Cada una de estas dos corrientes ha influído de modo diverso y ha contribuído con una aportación peculiar a plas mar el moderno pensamiento filosófico-teológico a que se refiere la en cíclica. Al materialismo evolucionista se debe el inmanentismo óntico; es

decir, el referido a la realidad, a los seres. Al idealismo se debe el inmanentismo crítico; es decir, el de la teoría del conocimiento. Aquél es principalmente causa del antiesencialismo; éste del irracionalismo.

Examinemos separadamente el proceso de estas aportaciones.

a) *El inmanentismo óntico.*

Es claro que si el materialismo evolucionista (o el evolucionismo materialista) ha podido influir en algunas tendencias modernas aparecidas dentro del campo católico, y aun originarlas, la razón de ese influjo ha sido el evolucionismo de las mismas y no su materialismo. No queremos decir que el materialismo haya carecido de toda resonancia. Precisamente, como hemos visto más arriba, la encíclica señala algunos brotes de ese materialismo en ciertas teorías y en ciertas concepciones de tipo monista. Pero cuando esas teorías y concepciones han penetrado o surgido en la mente de pensadores católicos ha sido por virtud del evolucionismo. Sólo en la envoltura y vehículo que éste pudiera prestarles han podido abrirse camino en el campo católico. El hecho se entenderá bien si se tiene en cuenta que los que así procedían buscaban una explicación evolucionista del mundo, de la vida y de la historia; que el evolucionismo propende fácilmente al monismo y que éste no puede evitar la identificación entitativa del espíritu y la materia reduciendo su distinción a una diferencia meramente gradual. Resulta así un inmanentismo óntico, un inmanentismo que unifica toda realidad en una sola entidad y en una sola actividad cósmicas.

Consiguientemente, ya en este camino, cuanto más se insistiera en el carácter universal y en el carácter vital de esta evolución inmanente cósmica, más peligro había de que pareciera inepta toda concepción tradicional que considerara el espíritu y la razón humana como entidades de un mundo absoluta y esencialmente superior a la materia y a la vida de los otros seres. Quedaba, pues, abierta la puerta para admitir una evolución universal, inmanente y monista.

Fuera del ámbito escolástico y lejos de la doctrina católica, este inmanentismo es entera y únicamente materialista. Tal es el materialismo inmanentista que constituye la base filosófica del comunismo marxista y soviético. Sus propugnadores, especialmente los contemporáneos, hacen explícitamente la doble afirmación de que son materialistas y de que son evolucionistas. Por razón del materialismo niegan la realidad del espíritu, al menos tal como éste es concebido por la filosofía espiritualista

tradicional. Para el materialismo marxista toda realidad es materia y toda actividad es movimiento, cambio, palpitación, actividad de la materia en los seres particulares, en la totalidad del universo, en la vida de cada hombre y en la historia de la humanidad [7]. No es este lugar oportuno de alargarnos en la exposición de ejemplos pintorescos que expliquen gráficamente la actuación universal de la materia según la concepción marxista. Basta este resumen de su pensamiento.

Por razón del evolucionismo, el materialismo, que sirve de base al comunismo marxista, niega la metafísica y opone a ella la dialéctica [8]. De ahí el nombre de materialismo dialéctico que registra la encíclica *Humani generis*. El desprecio a la metafísica es consecuencia de la negación de las esencias de las cosas, error que también señala el Papa [9]. Si los seres no son más que porciones de una materia universal numérica y entitativamente una y sus actividades y vicisitudes no son sino fenómenos de la materia habrá que dar por caducada la teoría de las esencias absolutas, eternas, inmutables e indivisibles en el orden de la inteligibilidad. No hay esencias de los seres, puesto que éstos son meras concreciones de la materia, y su modo de ser, transitorio, es un estado fluyente y transitorio de la materia. Y si no hay esencias es inútil y falsa la ciencia que dice tener por objeto las esencias de las cosas: es decir, la metafísica. Frente a las esencias y la metafísica hay que poner la dialéctica como realidad y como ciencia. Como realidad, porque la inmanencia evolucionante de la materia procede por una especie de altercado entitativo, por una serie de acciones y reacciones, por una cadena de estados de los cuales uno representa la tesis, el siguiente la antitesis y el que viene después la síntesis [10]. Como ciencia, porque la misión que corresponde al conocimiento científico es investigar los caminos y concreciones de esa evolución inmanente y universal de la materia. La filosofía del marxismo afirma explícitamente que es una mezcla de materialismo y hegelianismo. Completa el materialismo estático con la teoría de la evolución inmanente; corrige el evolucionismo y la dialéctica de Hegel trasladándola del orden del espíritu al de la materia.

El materialismo histórico, al que también se refiere la encíclica, con su dogma de la lucha de clases, con su teoría de la explicación de las guerras y revoluciones como

---

[7] Uno de los escritos contemporáneos en que se ha expuesto más cruda y abiertamente la teoría del materialismo dialéctico y su concreción, el materialismo histórico, es el opúsculo del mismo JOSÉ STALIN, que lleva exactamente ese título: *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*. Sus tesis son las más radicales entre los errores que la encíclica *Humani generis* señala como precedentes ideológicos o focos de influjo de los peligros y desviaciones que padecen ciertos pensadores católicos.

[8] La dialéctica idealista a lo Hegel y el evolucionismo materialista habrían de tener, naturalmente, sus interferencias y zonas de contacto. De la fusión de ambas concepciones habrían de engendrarse vástagos que sintetizaran ambas. Recuérdese el evolucionismo bergsoniano, su teoría del elán vital y del devenir y... piénsese en esas elucubraciones de tendencia panmonista a que alude la encíclica.

[9] L. c. n. 6. El Papa no habla en este lugar directamente de los que explícita y absolutamente niegan las esencias, sino de los que al menos las postergan.

[10] Podemos decir que la dialéctica hegeliana y la dialéctica según el comunismo, son dos edificios de parecido trazado; pero uno de cristal y otro de barro.

rocedimientos para apoderarse de las fuentes y medios de producción, no son sino na concreción en el orden de las relaciones humanas de esa dialéctica de la ma- ria universal.

b) *El inmanentismo ontológico.*

Si el inmanentismo óntico, proveniente del evolucionismo materialis- a, ha despertado en ciertos pensadores católicos el regusto y la propen- ión a las concepciones monísticas, el idealismo, con sus influjos directos la vez que con las reacciones que en contra de sí iba provocando, ha riginado el inmanentismo en su aspecto ontológico y crítico.

La encíclica habla de los filósofos conversos que, habiendo sido edu- ados en ambientes y doctrinas racionalistas, conservan más o menos vi- o su antiguo escepticismo y desprecio respecto de la razón humana co- no facultad ordenada al conocimiento de la realidad íntima y verda- era de las cosas y especialmente de las verdades del orden religioso moral.

Pero no sólo los conversos procedentes del racionalismo e idealismo; ien podemos decir que un gran número de pensadores, de apologetas, de ilósofos defensores del realismo, de teólogos conservadores, especialmen- e entre los protestantes. pero también entre los católicos no bien funda- os en la filosofía escolástica, al pretender salvar y defender la objeti- idad de nuestros conocimientos, principalmente los fundamentos abso- utos y universales de la fe religiosa y las bases de la vida moral, se aco- ieron a un inmanentismo irracional que es, poco más o menos, el pro- esado por las corrientes y pensadores de nuestros días a que se re- iere el Papa.

El origen de este inmanentismo está, como insinúa la encíclica, en el idealismo. recisando más podemos decir que en la filosofía de Kant.

Por que Kant legó a la posteridad filosófica una conducta intelectual: el *creacionis- o;* un error fundamental: el *agnosticismo;* una falsa solución al problema del conoci- iento: los *postulados de la razón práctica*. Estos tres elementos habrían de produ- ir, por consecuencia o por reacción, el inmanentismo irracional del pensamiento filo- ófico contemporáneo.

En efecto, la conducta de Kant de dedicarse a construir un sistema propio, inter- retativo de las relaciones entre la mente del hombre y el mundo exterior, fué un jemplo que siguieron otros grandes pensadores que se creyeron también llamados a rear su propio sistema. Así fueron apareciendo las célebres "concepciones" del idea- smo alemán de Reinhold, Fichte, Schelling, Hegel y las de otros filósofos de se- unda o tercera línea. Mas sucedía que cuanto más caprichosas, originales y fasci- adoras eran estas creaciones, menos servían para resolver los verdaderos problemas losóficos de la objetividad del conocimiento, ligados a intereses trascendentales y a

preocupaciones íntimas e ineludibles del espíritu humano. Y, naturalmente, al lad de las refutaciones que de estos sistemas hacían los representantes del realismo m derado tradicional, aparecieron las reacciones violentas en nombre de la vida, de l tendencias humanas, de las convicciones religiosas, de la conciencia moral. No hem de presentar aquí una antología de todas esas reacciones. Baste decir que empieza con las rebeldías y protestas de Kierkegaard frente a la artificiosa enciclopedia d Hegel y llegan hasta los católicos de nuestros días defensores de una armonía entr la dogmática cristiana y la analítica existencial.

Pero si esas reacciones salían decididamente por los fueros del objetivismo y del realismo de la vida en general, y muchas veces por los d la religión natural y positiva y por los de la moral, guardaban íntegramente o en gran parte el agnosticismo heredado de Kant respecto a l razón humana. Más aún, el hecho mismo de ser reacciones contra lo arbitrarios engendros del racionalismo y del idealismo trascendental y absoluto les confirmaba en su hostilidad contra el entendimiento humano y contra sus operaciones.

Claro es que, como las bases ideológicas y temperamentales de donde partían esas reacciones y los resortes psicológicos a que respondían eran muy varios y diversos, en el hervidero que forma el conjunto de todas ellas podemos hallar tendencias de los más distintos matices y de las más opuestas direcciones. Kierkegaard parte de un drama religioso íntimo y aporta al pensamiento contemporáneo una vibrante preocupación teológica que ha de sentirse en casi todas las manifestaciones del existencialismo; Nietzsche, por el contrario, adopta una actitud esencialmente irreligiosa y atea en nombre de la vida; Dilthey repudiará los sistemas filosóficos en nombre de la historia; Brentano, más conservador, rechaza el idealismo en nombre de la intencionalidad y la experiencia; la apologética del sentimiento y el tradicionalismo, al repeler las objeciones del racionalismo contra la religión y la fe, llegarán a negar toda utilidad a la razón para fundamentar los motivos de credibilidad; el modernismo apelará al subconsciente y a las exigencias del espíritu humano para acomodar e interpretar, según ellas, los dogmas de la fe, la historia evangélica, la vida de la Iglesia; la filosofía de la acción buscará en el movimiento de la voluntad y de las tendencias apetitivas del hombre la persuasión de la realidad religiosa y moral, y el intuicionismo propugnará una identificación casi entitativa, emocionada, entre la conciencia del hombre y las cosas para poder obtener un perfecto conocimiento de la intimidad de éstas.

Y la evaporación conjunta de toda esta flora lujuriante y ganosa de vida, actividad, realidad, fe, apetito e instinto, crea esa atmósfera emulsionada y opaca en la que el entendimiento no puede respirar, la razón humana se apesga y desfallece, la verdadera filosofía no puede germinar, a no ser reducida al musgo enano del empirismo, y la misma ciencia, en cuanto que tiene como objeto lo universal, es mirada con hostilidad o con desprecio. Como en todas las crisis, a la inflación de la razón en los siglos XVIII y XIX ha sucedido su ruina total.

Ahí está precisamente el problema del pensamiento filosófico-teológico de nuestros días, que es el último precipitado de esa atmósfera antiesencialista y antiintelectualista. Mientras por una parte se halla ávido de verdad objetiva, de realismo y sinceridad, por otra parte se despoja del medio mejor, más inmediato y absolutamente necesario para poder utilizar toda clase de fuentes y canales por donde llega el conocimiento íntimo y profundo de las cosas; se deshace de la razón, a la que considera o enteramente falaz o útil únicamente para lucrar un conocimiento fragmentario, ínfimo, simbólico o puramente práctico del vivir superficial y cotidiano. En este trance busca la satisfacción de sus anhelos de verdad trascendental por unas sendas que provienen del tercer elemento antes consignado de la doctrina kantiana. La busca en la "exigencia", en los instintos, en las facultades apetitivas. En otras palabras: en la supervaloración de los postulados de la razón práctica.

Un sector del existencialismo ha considerado, en efecto, que el gran descubrimiento de Kant fué precisamente la teoría de los postulados de la razón práctica. El filósofo de Koenisberg acaso no se dió cuenta del valor de este hallazgo; quizá consideró que esos postulados son criterios ciegos para admitir como verdaderas cosas necesarias. El pensamiento contemporáneo, que se ufana de apreciar con más claridad el problema, dice que esos postulados, que esas exigencias, esas intuiciones, lejos de ser guías ciegos, son precisamente el origen y el criterio de la verdad.

c) *Inmanencia, evolución, fenomenología e irracionalidad.*

El ingrediente catalizador del evolucionismo, irracionalismo e inmenentismo de las reacciones arriba consideradas contra el agnosticismo y el idealismo lo proporcionó Edmundo Husserl con su fenomenología. Con ella el pensamiento filosófico contemporáneo adquiere su más prestigiosa base filosófica y su barniz crítico-ontológico más rutilante. Con ella también el existencialismo cristaliza, al menos por lo que se refiere a la adopción de un método peculiar, la analítica existencial, resumiendo como fase última y la más divulgada la postura de todos esos sistemas y tendencias que por su nombre designa la encíclica como provenientes del monismo evolucionista o del idealismo.

Husserl, como Meinong, heredó del común maestro Franz Brentano la hostilidad hacia el agnosticismo de Kant y un conocimiento bastante completo de la lógica de Aristóteles. Esto les ponía en camino hacia un inmanentismo moderado y en cierto grado aceptable. Husserl además

sintió vivamente que el empirismo, el sensismo y el psicologismo pulverizaran el valor absoluto y universal de la ciencia. Por eso él reacciona tanto contra el agnosticismo y la artificialidad del racionalismo filosófico y del creacionismo idealista como contra el empirismo y el psicologismo. Sus *Logische Untersuchungen* son expresión y fruto de un anhelo de realismo, de objetividad de la filosofía, de valor absoluto y universal de los primeros principios, de las leyes del pensar y de las verdades axiomáticas de las ciencias. Es el caso de tantos pensadores contemporáneos, como esos a que se refiere la encíclica *Humani generis,* que se lanzan a fines del siglo pasado y comienzos del presente en busca de horizontes más elevados que los del materialismo, más puros que los del sensismo, más trasparentes que los del creacionismo idealista [11].

Con todo, también Husserl conservaba latente el influjo del agnosticismo que se respiraba en el ambiente y del que quería librar a la filosofía del porvenir.

En efecto, en la doctrina fenomenológica de Husserl se patentiza esa vacilación, esa irresolución y perplejidad y, consiguientemente, esa dificultad constructiva propias del realismo inmanentista moderno que no es el genuino realismo inmanentista aristotélico y escolástico. Por una parte, la afirmación de la verdadera objetividad de nuestros conocimientos, el ansia vehemente de dejar bien asentada esa objetividad, disipar el agnosticismo y ahuyentar el racionalismo creacionista; por otra parte, la impotencia para una legitimación verdadera y satisfactoria de nuestra certeza, sea en el orden de los conocimientos naturales, sea en el que llaman orden trascendente o religioso. Husserl afirma la validez de los conceptos universales, la realidad de las esencias, la objetividad de nuestras ideas sobre las mismas, el valor absoluto de los juicios y primeros principios; pero no da una explicación de los motivos de esa certeza. Después de practicar una especie de duda o precisión metódica a su modo, encerrando en un paréntesis todas nuestras experiencias y conocimientos, incluso la evidencia de la existencia propia, afirma que el conocimiento esencial de las cosas lo poseemos de manera irrefragable mediante la presencia en nuestro espíritu de los fenómenos, tomando esta palabra, no según la acepción kantiana de representación apariencial del incógnito X, que está fuera de nosotros, sino como manifestación auténtica y fiel de lo esencial e íntimo de las cosas que es captado por nuestro espíritu por virtud de la que él llama intuición eidética, acerca de cuya naturaleza todavía discuten los intérpretes de Husserl.

De ahí deduce una nueva tarea para la filosofía moderna: el estudio de esos elementos inmanentes y a la vez representativos; es decir, íntimos a nosotros y al mismo tiempo objetivos, por la fidelidad de la representación de la intimidad de las cosas. Tal es el cometido de la fenomenología inmanentista como base y método de la futura metafísica y filosofía. Las investigaciones filosóficas han de ordenarse a enri-

[11] Es dato curioso el que al fin del pasado siglo, el año 1899, publicara su obra Ernesto Haeckel, *Die Welträtsel,* y al comenzar el presente, en 1900, Edmundo Husserl la suya, *Logische Untersuschungen.* Era el cruzarse de dos movimientos contrarios: el materialismo, que empezaría en seguida a retroceder, y el espiritualismo.

quecer y acrecentar el número de nuestros conocimientos sobre los fenómenos, a profundizar en la naturaleza de éstos, a descubrir y describir sus relaciones.

Husserl mismo practicó la descripción fenomenológica redescubriendo o iluminando con agudeza e ingenio el mecanismo del pensamiento, el proceso de la actividad intelectual, el funcionamiento de la vida psíquica, la conexión, en el que llama fenómeno, entre la esencia contenida en el fenómeno y la realidad del singular y concreto, la inmanencia y en cierto modo la trascendencia de la intuición eidética.

Esta fenomenología de lo inmanente resultó uno de los contenidos más sugestivos de las investigaciones lógicas de Husserl.

De hecho, el inmanentismo irracional de la última etapa, el que ha llegado y caracteriza a nuestros días, no siguió a Husserl en su intelectualismo, que, más o menos torcida o derechamente, podría restituir el pensamiento filosófico moderno a la teoría aristotélico-escolástica de la abstracción y del conocimiento de las esencias. Este elemento o lo rechazó explícitamente o lo abandonó de hecho casi por convicción [12]. En cambio se quedó con la afirmación rotunda injustificada de la capacidad de nuestro espíritu para conocer intuitivamente las cosas e identificarse de un modo vital con la intimidad de ellas. Y, sobre todo, supervalorizó el ejercicio de las experiencias y descripciones fenomenológicas. En esta conducta está la explicación de por qué el inmanentismo antirracional contemporáneo, y muy especialmente el existencialismo, viene a reducirse casi exclusivamente a una metodología o quizá a algo menos, al ejercicio efectivo de un método de investigación y descripción de los fenómenos inmanentes en especial de aquello que tienen de afectivo, apetitivo e irracional. Es la característica más común de la literatura existencialista e intuicionista. Desde las obras de preocupación más metafísica (aunque aun a éstas les alcance la acusación que hace la encíclica *Humanis generis* de negar la realidad y posibilidad de una metafísica absoluta), y desde las teorías sobre el valor intuitivo de las tendencias afectivas y de los apetitos hasta las novelas y los dramas existencialistas, el inmanentismo antirracionalista contemporáneo multiplica las observaciones acerca de los movimientos del compuesto psicosomático humano, acerca de las reacciones adhesivas o regresivas frente a los estímulos del mundo exterior, del valor del cuerpo humano como órgano de percepción de la contingencia de los seres y de la propia caducidad, las anatomías de los procesos de los estados de conciencia, la observación de

[12] El mismo Husserl protestaba de los que, mostrándose discípulos suyos, abandonaban su intelectualismo y se entregaban con un espíritu enteramente antiintelectualista y adverso a la lógica y a la criteriología aristotélica y tradicional, al empleo de la fenomenología inmanentista. Es bien significativo el hecho de que Heidegger dedicara a Edmundo Husserl su obra *Sein und Zeit*.

la aparición y desaparición de las crisis emotivas, los sacudimientos afectivos, trances de angustia, tentación, remordimiento y (en las obras de los existencialistas que admiten la realidad de Dios) la correlación entre la propia contingencia y un Absoluto o Trascendente que se necesita, que se vislumbra o que se descubre súbitamente en los momentos de crisis más patéticas y, más que en ninguno, en el de la aprehensión de la necesidad de morir.

En cambio, el entendimiento y la razón con sus actos, la abstracción, el concepto, el juicio y el raciocinio quedan relegados a una estima muy inferior; se les considera inadecuados para apoderarse de la realidad íntima y total del objeto conocible, y si se trata de aquella intuición vital, que, según este inmanentismo irracionalista, se requiere para percibir vivamente la contingencia de los seres, la propia limitación, la exigencia de un Absoluto y la religación del propio espíritu del hombre con ese Absoluto, la razón humana y sus operaciones se reputan enteramente ineptas para llegar a conclusiones satisfactorias.

Tal manera de pensar respecto de los actos cognoscitivos tiene su correspondencia en la teoría del objeto. Ya hemos dicho que el inmanentismo irracionalista contemporáneo desprecia la teoría de las esencias y no la ha querido aceptar ni del propio Husserl, a quien por otros capítulos tanto debe. Las esencias para el inmanentismo irracional son conceptos simbólicos, artificiales y muertos. El verdadero conocimiento ha de buscarse en la realidad tal como ésta es en sí. Y esa realidad es cambiante, movediza, sometida a un perpetuo flujo, proyectada en perenne desdoblamiento y evolución. Por estas sendas la filosofía contemporánea vuelve al empirismo y relativismo de que había querido curarla Husserl.

Este aspecto del perpetuo fluir y evolucionar de la realidad se ha afirmado de la manera más explícita en la concepción de Bergson. Según el evolucionismo intuicionista bergsoniano, en esa evolución universal palpita el "elan vital", que presta su dinamismo a las diversas jerarquías de los seres según la perfección y excelencia de la naturaleza de cada uno. Algo análogo es lo que se propugna en las concepciones de tendencia monista a que alude la encíclica, ideadas por pensadores católicos y divulgadas, más o menos cautelosamente, entre el elemento joven escolar.

Resulta, pues, que el perfecto conocimiento, el conocimiento hondamente filosófico, y, si se quiere llamarlo así, metafísico de la realidad, consiste en la identificación emotiva del espíritu del hombre con el evolucionar, cambiar, fluir de las cosas, de la existencia de las cosas.

Así se fusiona el irracionalismo con el evolucionismo existencial. Y e ese modo el pensamiento filosófico contemporáneo, antiescolástico, an-esencialista, irracionalista, es una síntesis del inmanentismo óntico y el inmanentismo ontológico. Y como estos inmanentismos son, respec-vamente, como insinúa la encíclica y como hemos venido explicando n las páginas precedentes, el último tramo y la última derivación a ravés de un largo proceso histórico-ideológico de un evolucionismo mo-istico y de un idealismo agnóstico, podemos decir que el pensamiento losófico de nuestros días es la fusión en una rosa de colores de todos os desvaríos. Cuando se hace el análisis espectral de esa composición parecen los sistemas, doctrinas, teorías sueltas, métodos, peligros y des-rientaciones que enumera el Papa: materialismo dialéctico, materialismo stórico, monismo, tendencias panteístas, evolucionismo, historicismo, xistencialismo ateo, existencialismo conservador, irracionalístico, nega-ión de la metafísica absoluta, desprecio hacia la filosofía escolástica, versión a la abstracción, al juicio y al raciocinio. Cuando todos esos ementos se contemplan en conjunto, a vista de pájaro, en conato de na mirada unificadora, de la fusión cromática de todos ellos resulta n color híbrido y compuesto que puede ser designado con el nombre e inmanentismo irracionalista.

II. DICTAMEN Y CONTENIDO DE LA DOCTRINA CATOLICA

A pesar de lo dicho en las líneas precedentes acerca del origen del ensamiento filosófico contemporáneo, si se compara su emplazamiento ente a la doctrina de la Iglesia católica con el que tenía la filosofía la ciencia en la segunda mitad del siglo XIX, hay que registrar un ercamiento y una mayor comprensión y estima del espíritu extraca-olico hacia las creencias y las normas de vida del cristianismo. La isma encíclica alude a ello cuando habla de los pensadores que pro-eden de otros campos y por eso mismo no están aún curados de sus asadas dolencias ideológicas.

Así, por ejemplo, aunque el materialismo se haya divulgado nota-emente en ciertas zonas de opinión en estos últimos tiempos, su pro-agación se debe más al hecho de ser la base ideológica de la revolu-ón social que a teorías científicas o escuelas o preocupaciones estricta-ente filosóficas radicalmente opuestas a admitir la existencia del es-ritu. Antes al contrario; tanto entre los cultivadores de las ciencias

experimentales como en los movimientos filosóficos que se han abiert camino en los últimos setenta años, se descubre un vehemente deseo d espiritualidad y espiritualismo en la investigación de las últimas causa de los seres y de la vida. La misma reacción se observa contra el escep ticismo universal y el agnosticismo. Si, pues, el existencialismo (salv el ateo, propugnado por un número muy exiguo) y el pensamiento con temporáneo en general cuentan en su árbol genealógico el evolucionism monista y el idealismo, podemos decir que el nuevo vástago es de mejo condición que sus ascendientes. La misma aceptación a que alude e Papa, de cierto materialismo por pensadores católicos se debe, aunque l afirmación suene a paradoja, a una pretensión de espiritualizar el ma terialismo mediante una concepción monista que fusione la materia co el espíritu y hasta venga a vincularla con la divinidad.

Por eso la encíclica (e igualmente nosotros en este trabajo endere zado a la exposición comentada y aclaratoria de su contenido filosófico no ha tomado como tarea propia la refutación de los errores radicale generadores y latentes del pensamiento filosófico contemporáneo, sin más bien señalar su presencia, más o menos velada, y denunciar la es terilidad constructiva filosófica y apologética y consiguientemente el pe ligro de un método que es, según explicamos más arriba, elemento co mún y precipitado resultante de todas las desviaciones originadas po el monismo evolucionista y el idealismo agnóstico. Ese método es el d la inmanencia irracional. Nuestra misión como explanadores de la encí clica y defensores de su doctrina quedará cumplida en esta segunda par te si, dentro de los límites impuestos a este trabajo, llenamos dos come tidos: 1) Demostrar la infecundidad de la inmanencia irracional par obtener un conocimiento verdadero, profundo y legítimamente fundad de la realidad en general, y sobre todo de las realidades más trascen dentales para el hombre cuales son las verdades fundamentales de l metafísica y la teodicea e, indirectamente, los motivos de credulida de la revelación. 2) Demostrar que todas las ventajas que los inmanen tistas irracionalistas atribuyen a su método y toda la plenitud de objetivi dad, sinceridad y realismo que en él buscan, se hallan de un modo emi nente y mucho más completo en la teoría del conocimiento que enseñ la filosofía tradicional escolástica.

Es, como se ve, una demostración dirigida principalmente a los equi vocados de buena fe. No olvidemos que la encíclica *Humani generis*, má que la controversia con los enemigos irreconciliables, es la advertenci a los hijos extraviados.

a) *El camino cerrado del inmanentismo irracional.*

Toda crítica digna, imparcial y serena ha de empezar por reconocer los méritos del adversario y admitir lo que éste tenga de razón en sus afirmaciones.

El inmanentismo irracionalista, tal como es profesado en muchas de las direcciones del pensamiento contemporáneo, ha tratado de remover (y en muchos casos, aunque pocos, lo ha conseguido) graves males que causaban el materialismo crudo y el agnosticismo absoluto. A un católico tiene que complacerle la sinceridad con que esta filosofía ha vuelto su atención a los temas del origen y del fin del hombre, de sus anhelos y de sus miserias, de sus ansias de inmortalidad y de frustración de esas ansias con la muerte, de su contingencia y de su correlación con el Absoluto o Trascendente.

Podemos decir que una de sus justificaciones históricas, es decir, de sus razones de ser, ha sido su temática sincera y hondamente humana.

Veamos ahora los medios y caminos que ha escogido para desarrollar y resolver su cuestionario.

Si nos enfrentamos, por de pronto, con la fenomenología, también tendremos que rendir algún tributo de agradecimiento a los pensadores de nuestro tiempo. Husserl, el más celebrado entre los iniciadores de este método de estudiar la intencionalidad de nuestras facultades, utilizó ampliamente las descripciones fenomenológicas de la actividad inmanente y logró el resultado de observaciones certeras, finas y profundas. Ya hemos indicado que con ellas se acercó visiblemente a la teoría escolástica del conocimiento y de la formación del universal. La misma metafísica de los valores ha proporcionado una visión más científica y psicológica, más conexa y organizada de las excitaciones y reacciones del espíritu humano individual y social. La analítica existencial de Heidegger, Jaspers y demás existencialistas, con su teoría de las determinaciones ónticas y ontológicas del *Dasein*, han practicado sondeos impresionantes y sugestivos en los senos de la contingencia; otros pensadores, como Pedro Caba y Gabriel Marcel, han iluminado con nuevos haces de luz el ser humano como objeto de la filosofía; el primero de ellos, Pedro Caba, hasta ha trazado las líneas fundamentales para una consideración supercomprensiva del hombre con el nombre de Antroposofía, y en parte ha rellenado ya con suculentos análisis y coruscantes observaciones el alvéolo de esa nueva posible disciplina (13),

Pero la descripción fenomenológica reducida a sí misma no ha pasado ni podrá pasar nunca de un acopio y preparación de materiales,

---

[13] Pedro Caba, *Misterio en el hombre; introducción a una Antroposofía*. Madrid, 1950. *¿Qué es el hombre? Contribución a una Antroposofía*. Valencia, 1949.

quizá muy considerables por su número, muy valiosos por su calidad; pero, al fin y al cabo, materiales nada más en estado de acervo o, a lo más, de clasificación y de organización meramente incoada. Sin duda que todo ello es muy necesario y muy estimable para una gran construcción posterior; pero esa construcción habrá que hacerla, sin que sea posible dudarlo tampoco, por métodos muy distintos y superiores a los de la mera observación y descripción fenomenológica.

Buena prueba de ello es que aquellos fundadores del existencialismo que confesaban su fe en la posibilidad de una metafísica, y hasta la prometieron, según este nuevo método de la investigación del *Dasein*, todavía no han cumplido su promesa, y, cuando en escritos posteriores, se han mostrado más en camino hacia la realización de su propósito, no lo han hecho sino rectificando, inconscientemente o disimuladamente, su actitud primera y más radical frente al método de la filosofía tradicional. Los que, como Marcel, han persistido en su oposición a los métodos de la metafísica antigua, no pueden ofrecer sino una colección de observaciones empíricas más o menos vistosas y más o menos discutibles.

Con razón el P. Ceñal, tratando, en una de las sesiones académicas de la Sociedad Española de Filosofía, de la fenomenología desde el punto de vista de la inmanencia y trascendencia, se preguntaba y respondía: "Ante todo cabe preguntar: la descripción fenomenológica, la fenomenología, ¿puede decirnos algo en orden a justificar válidamente, ya sea en el orden lógico-crítico o en el orden ontológico, esas pretensiones de trascendencia o de inmanencia de la actividad cognoscitiva o pensante del intelecto humano? Creemos que no, si la inquisición fenomenológica se mantiene fiel a su propósito puramente descriptivo. La fenomenología podrá revelar, descubrir, pero no justificar" (14).

En cierto modo podríamos decir que bastaba lo dicho hasta aquí para dar por demostrada la esterilidad del inmanentismo irracional en orden a legitimación de la certeza, al conocimiento de la intimidad del ser y a la justificación de las verdades religiosas naturales o reveladas. La razón es que todo el sistema que profese el antiintelectualismo y rechace la abstracción, el concepto, el juicio y el raciocinio ha de reducirse a la fenomenología, ya sea en la vertiente óntica, ya en la vertiente ontológica; es decir, ya sea en la descripción de la evolución inmanen-

---

14 R. Ceñal, S. I., *Inmanencia y trascendencia en el punto de partida del filosofar*. Conferencia recogida en el *Boletín de la Sociedad Española de Filosofía*. Madrid, marzo de 1950, pág. 1.

de los seres que se nos ofrecen como objeto del conocimiento, ya sea la actividad inmanente de nuestras tendencias y facultades.

No obstante, como puede haber filósofos y escuelas que, por lo menos verbalmente, propugnen la superación de la descripción fenomenológica, pero a la vez rechacen los conceptos universales y la teoría de las esencias, extenderemos nuestra atención a otras modalidades reales del inmanentismo irracionalista.

Una de ellas será la que, supuesta la descripción fenomenológica, propugna la fusión de la inmanencia ontológica con la inmanencia óntica, es decir, la identificación vital de la conciencia con la realidad del ser singular, concreto, existente, circunstanciado, evolucionante. Esta concepción de la actividad inmanente-trascendente irracional es común, con diversos grados de diferencia según las distintas modalidades, a todo el existencialismo.

En las páginas de esta misma revista hemos puesto de manifiesto en otra ocasión cómo el ente existencial, o sea el ente concreto, singular, mudable, contingente, determinado por los existenciales ónticos y ontológicos de la temporalidad, la temporaneidad, la evolución, la mundaneidad, la historicidad, el quehacer, la preocupación, si se conoce por la experiencia y únicamente por la experiencia, por más emotiva y dramática que ésta sea, ese conocimiento no proporciona sino los materiales meramente empíricos que sólo pueden servir como cimientos bajos y terreros para el conocimiento verdaderamente hondo y explicativo, satisfactorio del ser puro (el que, según propia confesión, va buscando Heidegger) y de toda realidad embebida, penetrada y existenciada de ese ser (15). Cuanto más estrictamente experimentada y singularizada sea la captación del ente existencial, cuanto más individualizado sea el contacto del espíritu del hombre con ese ente particular y circunstanciado, tanto más infecundos y, podremos decir, casi ciegos en ese contacto y esa captación. La pretendida inmanencia del solo ente existencial con el solo conociente, sin más, sin otra actividad elevadora, liberadora, dominadora de la realidad, es una inmanencia ciega, estéril y que, por muy íntima que se suponga, tanto respecto del ente existencial sobre que recae la experiencia, cómo respecto del *Dasein*, o sea del hombre que "está ahí", cabe el objeto, con el objeto, en el objeto es en realidad una experiencia periférica, con el camino cerrado para una honda penetración en la contingencia y en sus raíces últimas.

La consecuencia lógica de la esterilidad del método es el existen-

[15] *El ente existencial y el ente existentivo con relación al objeto de la metafísica* en PENSAMIENTO, 7 (1951), 55-78.

cialismo de la desesperación. Por eso Sartre es el más consecuente de los existencialistas, aunque no sea el más original. En cambio, los existencialismos de la esperanza están crucificados en la contradicción.

Casi lo mismo puede decirse de la inmanencia que propugna el intuicionismo irracionalista. Este intuicionismo ha utilizado bellas imágenes y comparaciones para persuadir la falta de dignidad y valor metafísicos de las esencias como objeto del conocimiento filosófico y de la razón y sus actos como medios de penetrar en la más verdadera e íntima realidad de las cosas y de los hechos. Pero esas imágenes, si acaso resultan cómodas y prácticas para propagar la doctrina entre los diletantes de la filosofía, son en sí falaces y no resisten una crítica seria. Dice entre otras cosas el intuicionismo que las esencias son meros símbolos de la realidad, sin relación intrínseca ni entitativa con ella como un trozo de paño del que se hace una bandera es un símbolo de la nación sin tener que ver en nada con todas las realidades históricas y actuales que han constituído y constituyen la nación. Dice que que el conocimiento por conceptos, juicios y raciocinios es como el conocimiento por fotografías, o como el conocimiento que tiene el espectador de una lucha de circo respecto de lo que los luchadores sienten en sí. En cambio, el conocimiento de la inmanencia evolucionante del objeto es el conocimiento de la realidad, y si ese conocimiento se obtiene por la intuición emotiva, que tiene muy poco que ver con la razón, se tiene un conocimiento por identificación del conociente con lo conocido.

Tenemos, pues, aquí otra teoría irracionalista de la fusión entre la inmanencia óntica del ser en evolución con la inmanencia emotiva del conociente en intuición irracional.

La falacia de la metáfora que equipara las esencias a un símbolo la disiparemos adecuadamente cuando expongamos la teoría escolástica del conocimiento de las esencias. En cuanto a la intuición emotiva que identifica el conociente con el objeto conocido en evolución, tenemos que hacer reproches parecidos a los que hicimos a las experiencias fenomenológicas y al inmanentismo irracional del conocimiento del ente existencial. Si esta intuición es extraintelectual (supraintelectual la consideran sus defensores), no nos explicamos en qué pueda consistir. Tampoco lo han explicado hasta ahora sus defensores. Pero la identificación que propugnan entre la conciencia o espíritu del hombre y la cosa en su continuo fluir y evolucionar, suena más a identificación física entitativa, ajena al conocimiento formalmente tal, que a identificación intencional por la cual el espíritu conociente posee "cognoscitivamente" la cosa, la domina, "se la explica" en el doble sentido de que se la desdobla a sí mismo y se la justifica ontológicamente penetrando los últimos elementos de su entidad y descubriendo los últimos resortes y causas de su dinamismo. La pura percepción del fluir de la cosa, de sus cambios actuales, de su evolución momentánea y concreta, es una percepción periférica, sensorial o poco más. No nega-

mos que el conocimiento experimental es el punto de partida para un conocimiento adecuadamente filosófico y metafísico. Ya lo hemos dicho y ya lo explicaremos más adelante. Tampoco negamos que al que posea el conocimiento esencial metafísico de un ser, el contacto físico y experimental con éste puede proporcionarle un complemento perfectivo de aquel conocimiento. Pero este aumento de perfección cognoscitiva es meramente accidental. El astrónomo que científicamente prevé con toda exactitud el proceso completo de un eclipse de sol próximo a verificarse y todos los fenómenos que le acompañarán, si, como hemos supuesto, su conocimiento es realmente verdadero, si sus previsiones científicamente calculadas son exactas, la mera observación del eclipse por el telescopio le añadirá sin duda algún aumento de conocimiento, pero un aumento accidental. En cambio, los ignorantes que vean el eclipse, que experimenten sus efectos y hasta lo contemplen con aparatos de precisión como los que utiliza el astrónomo, sólo obtendrán de esa experiencia, de ese contacto e intuición emotiva irracional, un conocimiento periférico, fragmentario, inexplicado, ciego.

Se engañan también los intuicionistas cuando atribuyen a las tendencias emotivas y apetitivas que llaman intuiciones irracionales los inventos, las ocurrencias geniales de los sabios, las decisiones de los héroes, las iluminaciones de los místicos. Todo esto, lejos de consistir en ciega emotividad irracional, implica la actuación de entendimientos poderosos por naturaleza o por hábito y ejercicio. Sólo en los aciertos meramente casuales se podrá afirmar la ausencia de entendimiento. Pero esos aciertos en manera alguna los llamarán intuiciones los mismos intuicionistas. En cuanto a las intuiciones de los místicos, dejando a un lado la falta de precisión y exactitud con que el irracionalismo suele hablar de la vida y fenómenos místicos, si se trata de gracias y dones del Espíritu Santo encaminados a un más perfecto, sencillo, elevado y unitivo conocimiento de la divinidad, estas ilustraciones, lejos de ser antintelectuales, son una elevación y fortalecimiento del entendimiento humano en lo que tiene de capacidad cognoscitiva y de habilidad radical para contemplar el ser infinito por esencia de Dios.

Algo muy parecido se puede decir de los diversos tipos de la apologética irracionalista, tanto si se utiliza para persuadir las verdades de la religión natural como para hacer aceptables los dogmas de la revelación. Ya ha reconocido la Iglesia en diversos documentos, y de nuevo lo reconoce en la encíclica *Humani generis*, que los métodos de esa apologética pueden constituir un procedimiento apostólico estratégico, en cierto grado loablemente utilizable, para bien disponer los espíritus a escuchar ideas religiosas, verdades reveladas, normas de vida moral y ascética que nunca oyeron o que repudiaron por prejuicios, errores doctrinales o perversidad de corazón. Pero ni la belleza moral de la religión y la moral cristianas, ni la grata reacción sentimental y emotiva ante ellas, ni el que las mismas hallen eco en el subconsciente o respondan a exigencias apetitivas o prometan saciar los anhelos de felicidad e inmortalidad o, en fin, constituyan la mejor base para regular las relaciones entre los individuos y las naciones, puede darse como el motivo más sólido y decisivo en favor de las verdades de la

Teología natural de la revelación católica. Ya se ve que aun teniendo, como de hecho tiene, la verdadera religión natural y revelada todas esas cualidades que hablan a todo el hombre, le ordenan, le dignifican y perfeccionan, siempre quedaría la posibilidad de que cualquier persona de buen entendimiento y deseosa de saber las razones últimas e inconmovibles de todas esas verdades y enseñanzas, se preguntara si las mismas, aun respondiendo tan adecuadamente a la condición y a los deseos más nobles del hombre, representaban verdaderamente y no una realidad objetiva. En tal trance ya no queda más camino que el de la razón, el de la augusta razón, cuyas demostraciones, digan o que digan los antiintelectualistas, son las que más satisfacen a un espíritu fino e inteligente.

Esa razón demostrará en primer lugar que la contingencia del propio ser y los seres que nos rodean, esa contingencia que tan patéticamente experimentan y describen los existencialistas e intuicionistas, prueba irrebatiblemente la existencia de un Ser que existe por razón de su propia esencia, absoluto, trascendente, omnimperfecto, causa incausada de los demás seres. Después demostrará que ese Ser infinitamente inteligente, poderoso y bueno, puede descubrir y revelar a los hombres realidades que, por exceder en su entidad la capacidad natural de éstos, ellos por sí solos jamás pudieran encontrar. Por último, esa razón investigará si Dios se ha dignado de hecho hacer esas manifestaciones y, en caso afirmativo, declarará el contenido de las mismas.

Con esto queda patente la equivocación de los que, siendo íntegramente católicos por admitir sincera y totalmente las enseñanzas religiosas y morales de la Iglesia de Cristo, reputan ineptas las operaciones de la razón para persuadirr, defender y legitimar humanamente (es decir, con valor y eficacia humanos) la misma fe que profesan. La historia de lo acaecido en los últimos años ha probado que los frutos de la apologética irracional han sido, en orden a la conversión de las almas, muy escasos. El caso de tal o cual escritor o artista que haya empezado a orientarse hacia la fe por motivos estéticos o sentimentales no destruye la verdad del aserto. La explicación de esos casos habría que investigarla en los ocultos caminos de la gracia. Y acaso también en la insuficiencia racional de las doctrinas que antes profesaban. Lo cual vendría a confirmar nuestra tesis. Al contrario, las corrientes irracionalistas han traído al campo católico la confusión, la inseguridad y el relativismo y subjetivismo que han hecho necesaria la enciclica *Humani generis*.

En cambio, todo el que tenga alguna experiencia de apostolado en la predicación sabrá muy bien que la exposición de la doctrina cristiana bien fundada con demostraciones objetivas de razón, de historia evangélica y de historia eclesiástica y hecha con sencillez, nitidez, claridad, es uno de los temas que más deleitan y cautivan la atención de los auditorios y más preparan los caminos de la gracia. El mismo ejercicio es ya una gracia que Dios concede al apóstol y a sus oyentes.

b) *La teoría escolástica del conocimiento: experiencia y abstracción, inmanencia y trascendencia, afectividad y racionalidad.*

La teoría del conocimiento según la filosofía tradicional escolástica, que por contraposición a diversas teorías erróneas es llamada, respectivamente, objetivista, espiritualista, realista (con un realismo moderado) e intelectualista, puesta en parangón con el inmanentismo irracionalista puede muy justamente ser calificada de teoría completa o exacta del conocimiento. Porque el defecto característico del inmanentismo irracionalista en sus anhelos de realidad, objetividad y sinceridad en el conocimiento es el de adolecer de una insuficiencia radical por razón de sus negaciones, o, si se quiere, de sus afirmaciones negativas. Yerra no tanto por lo que admite y propugna cuanto por excluir lo que excluye. Con esas exclusiones se reduce a sí misma a la impotencia. Y cuando asegura que busca una teoría del ser en cuanto tal se condena a la contradicción. La teoría escolástica, por el contrario, incluye todo lo utilizable y admisible del inmanentismo irracionalista y además lo completa y corrige esencialmente. Claro es que esto se debe a que no profesa la irracionalidad y no padece la insuficiencia del irracionalismo.

Si consideramos en conjunto las diversas teorías contemporáneas que propugnan la inmanencia irracional del conocimiento perfecto, podemos reducir los elementos positivos que, según ellas, constituyen o acondicionan ese conocimiento a tres principalmente: *a*), la experiencia directa del ser concreto, singular, evolucionante y circunstanciado; *b*), la inmanencia del acto cognoscitivo; *c*), la afectividad de la reacción cognoscitiva, o sea la intervención de las tendencias apetitivas en la función del conocer. En estos tres elementos pueden quedar incluídos las demás propiedades y condiciones que exige el inmanentismo irracionalista para el conocimiento perfecto.

Pues bien; la teoría escolástica del conocimiento, admitiendo, con las debidas correcciones y medidas, esos tres elementos, añade otros tres correlativos y perfectivos de ellos, que son la abstracción, la trascendencia y la racionalidad. Quedan, pues, tres parejas de elementos necesarios para un conocimiento filosóficamente perfecto de la realidad natural y, al menos incoactivamente, del hecho de la revelación sobrenatural. Estas tres parejas son: *a*), experiencia y abstracción; *b*), inmanencia y trascendencia; *c*), afectividad y racionalidad.

Al separarlos para su consideración en esos tres grupos no quere-

mos decir que en la realidad lo estén de un modo tan neto y definido. Ordinariamente, en el ejercicio de la actividad cognoscitiva, unos están implicados en otros. Así, por ejemplo, la abstracción y la racionalidad.

Examinemos brevemente el sentir de la escolástica acerca de cada uno de estos factores del conocer.

1) *Experiencia y abstracción.*

Nadie podrá acusar legítimamente a la escolástica de que está de espaldas a la realidad por no utilizar la experiencia. Tanto la experiencia externa o sensible como la que hoy llaman experiencia conciencial sobre los fenómenos internos de la vida psíquica, sobre el mecanismo y actuación de las facultades espirituales y sobre los mismos actos cognoscitivos han sido siempre entre los escolásticos el punto de partida para la erección de la filosofía. Respecto de la experiencia externa o sensible, principio fundamental es en la gnoseología escolástica (recibido ya de Aristóteles) que nada hay en el entendimiento que primero no haya estado en el sentido, *"nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu"*. Para los escolásticos un hombre privado desde su nacimiento del uso de los cinco sentidos estaría totalmente impedido para tener un conocimiento y para configurar un pensamiento por elemental que fuera. La imagen, tan frecuentemente utilizada por los escolásticos, de la tabla rasa, para representar el estado del alma antes de la primera impresión proveniente de la experiencia externa, bien claro dice cómo para la filosofía perenne todo el edificio de los conocimientos humanos, aun de aquellos que tienen por objeto las realidades espirituales, trascendentales y aun sobrenaturales, arranca de la experiencia obtenida del mundo exterior cambiante y contingente. El valor de esta experiencia en la formulación de verdades y principios universales ha sido adecuadamente ponderado por los grandes escolásticos de todos los tiempos. Recordemos la cuestión décima del tratado *De Veritate,* de Santo Tomás, entre otros muchos lugares del Angélico, acerca del valor del singular y sensible como presupuesto necesario para el conocimiento de las esencias y aun para la intuición intelectual y aplicación de los primeros principios evidentes. Recordemos la doctrina de Suárez en la primera de sus *Disputationes* sobre el valor del experimento directo y de las inducciones científicas en orden al conocimiento metafísico. Ni se puede decir que en esta materia el pensamiento escolástico haya quedado fosilizado en las antiguas teorías. Las leyes de la inducción, entre ellas las formuladas por Stuart Mill y demás propugnadores modernos de este mé-

todo, han sido aceptadas en todo lo que tienen de verdaderas por los escolásticos de nuestros tiempos e incorporadas a los tratados y manuales de Criteriología y Lógica formal y real.

En cuanto al empleo de la experiencia reflexiva o conciencia, que los pensadores no escolásticos juzgan originario del Renacimiento y de Descartes, su empleo frecuente entre los filósofos de la Iglesia se remonta por lo menos a los tiempos de San Agustín. El fué quien enseñó a los pensadores de Occidente que, aunque los Académicos y los Escépticos quisieran poner en duda toda la realidad percibida por los sentidos, toda verdad adquirida por la razón, no podrían negar la objetividad del juicio conciencial del propio existir, objetividad en la que va necesariamente incluído un enjambre de hechos y principios. Sus *Diálogos de Casiciaco*, sus *Confesiones*, sus *Soliloquios* e innumerables pasajes de otras muchas obras suyas han legado a la posteridad un arsenal de estudios fecundísimos, hondos, finos, sobre los fenómenos de la inmanencia espiritual y psíquica, cognoscitiva y afectiva. Esos análisis que, en otra ocasión, comparándolos con los que hace Séneca en sus escritos, hemos llamado verticales porque, lejos de reducirse a descripciones meramente fenomenológicas, investigan y descubren sus raíces más secretas en el ser del hombre y se proyectan hacia el cenit de la finalidad vislumbrando su meta divina e infinita, han sido copiosamente explotados y utilizados por los filósofos, teólogos y moralistas de todos los tiempos de la escolástica.

Pero los escolásticos saben muy bien que la experiencia como mera acumulación de datos y noticias singulares no tiene ni puede tener otro resultado que el amontonamiento de un material informe más o menos cuantioso. Es menester que venga otra actividad superior que sepa ponderar y valorar lo que cada uno de esos datos y el conjunto de todos ellos representa, que articule esos materiales, los organice y los vivifique.

Más de una vez, al reflexionar sobre las diatribas que los existencialistas y propugnadores del inmanentismo irracional lanzan contra la abstración, hemos llegado a sospechar que no conocen bien lo que ésta es en sí y en la mente de los escolásticos. En muchas ocasiones los existencialistas e inmanentistas dicen de la abstracción todo lo contrario de lo que es. Aseguran que la abstracción destruye la realidad, mata los seres, los divide, los desentraña. La verdad es exactamente lo contrario. La abstracción se detiene, en primer lugar, en el cúmulo de datos acopiados por la experiencia, y, como hemos dicho, los pondera, los valora, y después se lanza a la búsqueda del origen de los fenómenos que esos datos representan. En esa pesquisa se percata en seguida de que esas

facetas periféricas, únicas percibidas por la aprehensión experimental, tie nen detrás de sí raíces que se sepultan en las profundidades del ser. Y al sepultarse unas se van enlazando con otras, uniéndose y fusionán dose de modo que cuanto más profundas son se reducen a menos, s muestran más suculentas, más universales, más raíces... Esta es la gra conquista del conocimiento por abstracción: la caza de la explicació última, total, adecuada de todos esos fenómenos que fascinan al existen cialismo y al inmanentismo irracional. Esa explicación está en la esen cia. Porque la esencia es eso: la explicación honda y unificada de toda las proyecciones periféricas del ser. Esa explicación es el trofeo con quistado por la abstracción, partiendo, ciertamente, ya lo hemos dich antes, de los datos de la experiencia. El escolástico llama esencia al prin cipio, raíz, causa formal de donde proceden las acciones y pasiones de ser. Por eso yerran los existencialistas, fenomenologistas e inmanentis tas cuando dicen que la abstracción desentraña la realidad. Llaman des entrañar la realidad a descubrir la existencia de sus entrañas, cosa que ellos nunca sabrían si no se lo dijeran los que practican la abstracción y con ella construyen la única filosofía posible.

Devolviendo, con pleno derecho, la acusación que hacen contra la abstracción a los mismos que la hacen, podemos afirmar que es el inmanentismo irracional el que, en su morosa adhesión a lo puramente experimental, desentraña la realidad, la destruye y la fragmenta. Porque su actitud y conducta lo que hace es separar la piel del organismo, desollando éste y no ciertamente para estudiar las entrañas, sino para prescindir de ellas y quedarse con la piel. En cuanto a la unión de que se vanagloria realizar el existencialismo al considerar en la continuidad del tiempo y del espacio los fenómenos tanto externos como concienciales, es también una unión externa, periférica de yuxtaposición espacial y sucesión cronológica. Es unión de fenómeno a fenómeno, de faceta a faceta. Algo así como el ajedrezado de un tablero o los azulejos de un pavimento. Es lo descrito, no lo explicado. En cambio, la unión que descubre y enseña la abstracción al entendimiento humano es la unión intrínseca del objeto conocido y dominado, la unión de los fenómenos de la vida con las vísceras vitales y la unión de los vivientes entre sí en cuanto participan de una misma vida específica o genérica.

2) *Inmanencia y trascendencia.*

Lo dicho más arriba acerca de la experiencia conciencial nos dispensa de extendernos en largas consideraciones sobre el valor que la inmanencia tiene para la teoría escolástica del conocimiento. Allí dejamos bien asentado que la moderna escolástica no tiene por qué mirar como de ajena estirpe la teoría de la condición inmanente de la actividad cognoscitiva. Ciertamente si hay alguna corriente doctrinal, escuela o con-

junto de escuelas filosóficas a quienes la cultura y el pensamiento humano deban una noción y una teoría depurada de la inmanencia, esas escuelas son las que constituyen el escolasticismo secular.

Para los escolásticos inmanente es lo mismo que vital. Y lo vital es lo que comienza, desarrolla y consuma el ciclo de su dinamismo y de su existencia en una plena interioridad y en beneficio del propio sujeto. Inmanentes son en la planta las facultades y funciones de la vida vegetativa, en el animal éstas y las de la vida sensitiva, y en el hombre todas ellas y las de la vida espiritual. Inmanente es el conocimiento, inmanente es el amor, inmanente es el gozo de la felicidad.

Así, pues, por principio filosófico fundamental del propio sistema, por esencia de su teoría del conocimiento, la filosofía escolástica afirma, demuestra, explica y emplea la inmanencia de la actividad cognoscitiva.

Aún podemos decir más para completar esta valoración del justo inmanentismo en la gnoseología escolástica. Según los escolásticos, el perfecto conocimiento va de lo inmanente del sujeto conociente a lo inmanente del objeto conocido. Porque, como hemos explicado más arriba al hablar de la abstracción, para la escolástica no hay perfecta captación cognoscitiva de la realidad cuando no se ha logrado explicar ésta por sus causas más radicales, que son sus causas más interiores, constitutivas del ser. Y podemos decir que, para los escolásticos, tanto más perfecto es un conocimiento cuanto más inmanente sea, tanto desde el punto de vista del sujeto conociente cuanto desde el punto de vista del objeto intencionalmente captado. La máxima interioridad se da en las facultades espirituales, que por ser tales son las más puras, las más libres, las más sobre sí mismas. Por lo tanto, el conocimiento que se consuma en las facultades del espíritu les es el más inmanente y por lo mismo el más perfecto. Correlativamente, cuanto más sea la penetración del conocimiento en la interioridad del objeto conocido, tanto más se apoderará de la inmanencia de éste. Y por eso también, desde este punto de vista, será más perfecto el conocimiento.

Tenemos, pues, admitidas en la teoría del conocimiento, según los escolásticos, tanto la inmanencia óntica como la inmanencia ontológica. Y ambas estimadas en el grado que se merecen.

Pero esa misma teoría, y precisamente por su concepción de ambas inmanencias óntica y ontológica, profesa la trascendencia del verdadero conocimiento. En primer lugar, en las criaturas toda inmanencia tiene más o menos una ordenación a la trascendencia, tanto por razón de la indigencia de la criatura como por razón de su natural modo de actuar. Dios, en su vida íntima, consistente en la generación del Hijo y en la es-

piración del Espíritu Santo, tiene una inmanencia perfectísima y total bajo todos los aspectos. En sus operaciones *ad extra,* como la creación, la conservación de las cosas y la providencia, es trascendente solamente *terminative* por razón del término que produce sin la más mínima mutación de sí mismo. Pero en las criaturas la actividad inmanente de las operaciones vitales recae muchas veces en objetos o seres que proceden de fuera. Así las actividades nutricias, la sensación causada por la impresión de un objeto exterior, son apropiaciones entitativas o intencionales de cosas que están o llegan de fuera.

Parecidamente el conocimiento intelectual es la apropiación intencional de la entidad del objeto conocido. El acierto estupendo, por lo sencillo y lo genial, de la teoría gnoseológica escolástica es la explicación de esta trascendencia del conocimiento en conjugación con la inmanencia de la actividad del entendimiento. La inmanencia, según otras teorías del conocimiento, condena a la mente humana a un solipsismo que, más o menos directamente, llega a la negación o a la iconocibilidad del mundo extramental. Según la teoría escolástica, la mente humana ejercita una actividad que por una parte es *ab intrinseco in intrinsecum* en beneficio del sujeto, y, por otra parte, consiste en un enriquecimiento o adquisición de un elemento exterior. El entendimiento no sale fuera, sino que atrae a sí la representación del mundo inteligible. La naturaleza misma exterior le sirve el material de esta representación, y él la concibe y la da a luz, o, por mejor decir, la convierte en luz de sí mismo. Lo que en otras teorías es solipsismo aquí es verdadera fecundación.

Inmanencia y trascendencia integran la "*intencionalidad*", término que en otros sistemas, particularmente en el inmanentismo irracionalista, es de un contenido vago y confuso, mientras en la gnoseología escolástica tiene una exacta y luminosa explicación.

3) *Afectividad y racionalidad.*

Una de las acusaciones que más explícitamente rechaza la enciclica *Humani generis* al defender la filosofía tradicional escolástica es la de que no considera al hombre de un modo adecuado y no valora la colaboración de la vida afectiva en la elaboración del conocimiento. Es ésta otra acusación que sólo puede explicarse por un desconocimiento, imperdonable en los que así proceden, de lo que acerca de este punto enseña la filosofía escolástica, o por un olvido injustificado.

Repleta está toda la literatura bíblica y cristiana, teológica y filosófica, moral y ascética y mística de tratados, consideraciones, descripcio-

nes, observaciones y normas referente al juego de la afectividad en la función del conocimiento. Sólo el arsenal que contienen las obras de San Agustín y Santo Tomás daría materia para extensos y variadísimos estudios. Y de esos viveros se ha alimentado la filosofía cristiana en los períodos preescolásticos y en los siglos de escolasticismo.

En la imposibilidad de hacer siquiera un brevísimo resumen de todo lo que piensa la escolástica acerca del influjo de la vida pasional en la vida cognoscitiva, de la recíproca interacción de ambas, de los fenómenos de interferencia entre la representación y el apetito, del sentido en que la intencionalidad cognoscitiva pueda llamarse apetito y el apetito en ejercicio pueda considerarse como un conocimiento, intentaremos concentrar en unas pocas ideas capitales el sentir escolástico sobre la intervención de la afectividad en el conocimiento como tal.

El primer oficio que, según la gnoseología escolástica, desempeña la afectividad en la función del conocer es excitar la actividad cognoscitiva. Es verdad que, según la doctrina escolástica, en absoluto, al menos en el orden natural, el conocimiento precede al apetito. Pero el apetito, o la intencionalidad irascible o concupiscible, respecto de un objeto previamente conocido o cuyo conocimiento ha sido incoado, es con muchísima frecuencia el principio motor de la actividad conociente que se inicia, de un modo espontáneo o a consecuencia de una decisión deliberada, por el estímulo de la pasión. Las consecuencias que de este hecho sacan los filósofos escolásticos, tanto en el campo de la psicología metafísica como en el de la experimental, son abundantes y de fructíferas aplicaciones prácticas. Algunas de ellas se insinúan en lo que decimos a continuación.

La afectividad es, consciente o inconscientemente, causa de un conocimiento más perfecto, delicado, penetrante, matizado, del objeto a que la afectividad se refiere. No porque el apetito formalmente conozca o perfeccione el conocimiento (que este es un error del inmanentismo irracionalista al que hemos aludido más arriba y al que habremos de aludir una vez más), sino porque la adhesión o repulsión afectiva produce una adherencia del entendimiento a su objeto, una mayor atención al mismo, a su ser, actuación, cambios y vicisitudes. Ejemplo clásico en esta materia es el influjo del amor. El amor dota al amante de una perspicacia para conocer el objeto que ama, cual no la tienen respecto del mismo los demás. La madre amante del infante fruto de sus entrañas que apenas tiene uso de los medios humanos de expresión se percata prontamente del estado lastimoso o placentero, normal o anormal, tanto en el orden psíquico como aun fisiológico, del niño, aunque apenas apa-

rezcan señales exteriores. No es el amor el que formalmente conoce; pero es el que imperiosa, espontánea e inmediatamente hace conocer. A esta solidaridad que engendra el amor, y que es causa de la agilidad y del tino en el conocer todo lo que al objeto amado se refiere, hay que atribuir el que Santo Tomás llamaba conocimiento *"per connaturalitatem"*, recordado por la encíclica *Humani generis*. El Angélico pone el ejemplo de la castidad tomado acaso de las reacciones santas de su alma pura. Según él, los que son muy puros perciben muy pronto y finamente todo lo que a la castidad se refiere y presienten en seguida todos los peligros, amenazas o imperfecciones contra la virtud.

Pero no solamente los afectos de adhesión, sino también los de aversión espolean la actividad cognoscitiva. La razón es la misma. El odio, el temor, los remordimientos ponen en tensión las facultades formalmente cognoscitivas y producen indirecta, pero eficazmente, un conocimiento más completo y perspicaz del objeto que aborrecen o temen. Entre las ingeniosas observaciones que se encuentran en la literatura filosófica y teológica sobre estos fenómenos está la observación de algunos autores antiguos, que, hablando de la aparición de Nuestro Señor Jesucristo al fin del mundo para juzgar a los hombres, dicen que el rostro del Supremo Juez estará en sí inturbado, sereno, pero que en esa serenidad verán los justos la paz y el amor y los réprobos la severidad y la ira implacable. El estado de conciencia de unos y otros alumbrará con diversa luz el mismo ser iluminando sus distintas facetas.

Todavía es más completa la gnoseología escolástica sobre este tema. Porque no concede a las pasiones la virtud de perfeccionar siempre y en todo caso el conocimiento, sino que también descubre en ellas el peligro de enturbiarlo y falsear la realidad. En eso revela que su estima y valoración de la afectividad, como elemento determinante y coadyuvante de la actividad cognoscitiva, es exacta. La afectividad ciertamente adhiere la atención conociente al objeto; pero el conocimiento perfecto es impedido muchas veces por el influjo de la afección, tanto en sus tendencias adhesivas como en las aversivas. Es un influjo tanto más funesto para la verdad y la fiel representación de los seres, tanto más opuesto a aquéllas cuanto menos malicia deliberada tiene; es decir, cuanto más espontánea e irresistiblemente se inyecta en la función del conocer, porque es más puro error. El amor hace que la madre juzgue hermoso e inteligente al hijo que no lo es; el que odia a otro le atribuye, convencido, una malicia y una doble intención que éste no tiene; el que teme ve peligros y amenazas donde no los hay; el que ansía se engaña cre-

yendo que tiene a su alcance o a merced de otros que pudieran favorecerle el objeto de sus anhelos.

De esta valoración, bien medida y pesada, que la gnoseología escolástica hace de la afectividad en la función del conocer, sacan los tratadistas escolásticos abundantísimas consecuencias prácticas para la psicología, la pedagogía, la filosofía y teología moral y la ascética. La pasionología escolástica, como problema céntrico y común a todas esas disciplinas, determina con gran precisión la eficacia de la afectividad como estímulo de la investigación de la verdad y de la práctica del bien y a la vez las falacias o el lastre de impureza que pueden adulterar la percepción fiel de la realidad y la rectitud de intención en la conducta moral.

Por lo que se refiere al conocimiento, la afirmación más trascendental de la teoría escolástica frente al inmanentismo irracionalista es que la afectividad en cuanto pura afectividad, es decir, en cuanto manojo de tendencias irracionales o extrarracionales, no produce formalmente el conocimiento. Este cometido corresponde exclusivamente, en el orden espiritual, a la inteligencia, que en el hombre, por estar unida a un organismo material y, en consecuencia, funcionar mediante la abstracción y el raciocinio, se llama razón. Y esta razón es, en el orden del conocer, lo más augusto del hombre. Grande es su excelencia, pues es como un destello de la divinidad y la raíz del libre albedrío y de lo más egregio que hay en el hombre. Aunque sepultada en el barro deleznable del cuerpo, aunque atosigada y oprimida por la vegetación frecuentemente insana y enervadora de la afectividad, de su ser tiene el estar siempre libre y enhiesta y no satisfacerse sino con la verdad. La luz es su alimento y lo que no sea luz de la verdad no puede convenir con ella. Cuando se la envenena es con manjares falaces disfrazados de luz. Y cuando se rinde y claudica es que la corrupción moral del hombre ha llegado al punto máximo de disolución.

Esta razón humana, en la presente vida encarcelada en un cuerpo mortal y apasionado, tiene que buscarse trabajosamente esa verdad de que se nutre, con la que medra y se embellece. Y ese trabajo es la abstracción y el discurso. Por eso ambos quehaceres son honrados y nobilísimos. Son el oficio con que nuestra inteligencia gana su sustento.

La abstracción es, como hemos indicado en páginas anteriores, una obra espiritualizadora y liberadora. Es el arrancar a la tierra dura y pedregosa de la materia el trigo candeal y el oro sin ganga de lo más auténtico y radical que hay en los seres, lo que explica su proyección entitativa, su dinamismo y sus relaciones. Y cuanto más asciende la ra-

zón humana en su abstracción, más puro se hace su conocimiento y má ella se acerca a pura inteligencia. Y también, aunque en contra de lo qu piensa el inmanentismo irracional, más supercomprende toda la realidad más se dilatan sus horizontes y se trasparentan los espacios de su per cepción, más domina el dramatismo del mundo y el fluir de los acon tecimientos.

Si la abstracción es cosecha, el raciocinio es industria. Por el discurso, la razón humana elabora el grano y el metal obtenido en la abstracción y construye en la mente del hombre las máquinas y los edificios de las ciencias que reproducen en la interioridad del espíritu las relaciones que las cosas tienen en la realidad. También en esto yerra el inmanentismo irracionalista al afirmar que el raciocinio traza discursos que se apartan de la realidad. La verdad es que el raciocinio, que es fruto de un deseo vehemente de objetividad, camina entre los principios abstractos y los hechos concretos, contrastando los conceptos con la realidad e iluminando la realidad con los principios.

III. CONCLUSION

En la línea quebrada de bandazos a derecha e izquierda con que el error va dibujando su historia, lanza al espíritu humano de un extremo del desequilibrio al otro. La verdad, como la virtud, consiste en el justo medio, que no es la mezcla híbrida de lo opuesto y lo irreconciliable, sino la medida exacta de lo que es y pide la realidad.

Por largas décadas en la historia de la filosofía moderna postrrenacentista, ha tenido que refrenar la Iglesia, en el ejercicio de su misión docente, las demasías de la soberbia humana en la exaltación del valor y poder de la razón. Aquellas ufanías desmesuradas se han cambiado en estados de total desconfianza y depresión. Y hoy, que se desprecia a la razón en nombre de lo instintivo y lo irracional, la Iglesia se ve precisada a recordar a los hombres que esa razón, a pesar de sus limitaciones y sus trabas, es una participación de la inteligencia divina. Esa razón es faro de las verdades naturales y receptáculo abierto a las infusiones y al rocío de la revelación divina.

La teoría del conocimiento según la filosofía tradicional y escolástica, tiene esa justeza y esa exactitud rica y bien abastada de quien recoge todo lo bueno, venga de donde viniere, después de limpiarlo y separarlo de todo error. De esa teoría del conocimiento surge una Meta-

física que utiliza todas las fuentes y facultades cognoscitivas de modo proporcionado a la naturaleza y valor de cada una, se funda en principios tomados de la realidad y dotados de evidencia, tiene como objeto aquello que es más propio y radical en los seres.

Por eso esa Metafísica es esencialmente completa y exacta y a la vez abierta a toda auténtica adquisición de más verdad.

SALVADOR CUESTA, S. I.

Universidad Pontificia de Comillas (Santander).

RELATIVISMO Y METAFISICA ABSOLUTAMENTE VERDADERA

A PROPOSITO DE LA ENCICLICA "HUMANI GENERIS"

I.— *Entre los dos extremos.*

Al leer los comentarios que ha suscitado en el mundo intelectual la Encíclica "Humani Generis" se advierte que uno de los más frecuentes y relevantes es el de la defensa de la verdad inmutable, encarecida por el Sumo Pontífice contra las diversas formas de antiintelectualismo y relativismo, que constituyen el ambiente en que se mueve nuestro mundo actual.

"La Iglesia Católica [dice el comentario oficioso del *Osservatore Romano]* que en los tiempos pasados tuvo que tomar posiciones contra las embriagueces racionalistas de quien haciendo de la razón humana un supremo criterio y un ídolo, encerraba al hombre dentro de sí mismo y lo hacía impenetrable a toda inserción de un plus de luz divina; hoy sigue es ella quien toma por su cuenta la defensa de la razón, y por tanto, de la cultura, de la civilización, ante el relativismo que con su fuerza de erosión ha minado el terreno bajo aquellos valores universales y eternos que como pilares sostenían toda la arquitectura humana, esto es, tanto el irracionalismo como el voluntarismo, consecuencia suya, y que constituyen hoy día la más grave y real amenaza contra la civilización" [1].

Es exactísima esta apreciación del periódico oficioso de la Santa Sede, *l'sservatore Romano*. Aquella orientación filosófica del tiempo postrenacentista que separó de la Iglesia a los intelectuales, alejándolos de la antigua tradición filosófica cristiana, por infundirles un excesivo aprecio de la razón, esta misma orientación filosófica es la que ahora, a vuel-

[1] Spiazzi, R.: *A salvezza della ragione*. "Osservatore Romano", 28-29 agosto 1950, pagina 1.ª

ta de su excesivo endiosamiento anterior, va al extremo opuesto del pe simismo y del absurdo, del relativismo y del agnosticismo metafísico.

Será interesante, pues, que fijemos nuestros ojos durante el presen te estudio sobre este punto decisivo y fundamental, tanto para la ver dad como para la causa de la filosofía y aun de la cultura, gravement amenazadas.

II.—*Las raíces metafísicas latentes bajo el relativismo.*

Los filósofos que no contentándose con la superficialidad de aserto desligados, ya en criteriología, ya en ontología, penetran en lo hond de su entraña con una síntesis profunda, nos dicen que toda forma d relativismo criteriológico tiene como soporte oculto una desviación pa ralela en ontología (un contingentismo o equivocismo del ser).

Efectivamente, la verdad lógica se apoya sobre la verdad ontológica sin ésta, no puede haber aquélla. Si el ser es cognoscible en sí mismo, s tiene en sí la capacidad requerida para poder terminar la cognició (verdad ontológica), entonces la verdad lógica es posible: expresió actual por parte de la mente, de aquello que era expresable en la cos Si, al revés, la cosa fuera incognoscible por sí misma, la mente no podr conocerla. Si la realidad no tuviera nada de fijeza bajo ningún respect ¿qué fijeza podría tener la expresión de ella, al decir establemente qu "es" lo que por hipótesis no podría decirse establemente que fué, s bajo ningún respecto tuvo nada de fijeza?

Por esta razón, como decía al principio, negar que haya en el se objeto del entendimiento, algún atributo ontológico suyo, implica com consecuencia una negación parecida por parte de la verdad lógica estu diada en criteriología. Y viceversa, cuando se niega o se restringe l verdad lógica, "generalmente" (ya que en este caso de suyo no deb ser "siempre") se importará una desviación o deformación sobre el se

Tratar, pues, del relativismo a fondo, nos induce a mostrar las raíce metafísicas o antimetafísicas latentes bajo él. Y esto es precisamente l que con gran acierto hace Pío XII en la Encíclica. Porque afirman qu todo es fluyente y puramente mudable, todo *enteramente contingent* (al modo historista) por esto dicen luego que la verdad no es inmutabl ni eterna, que no hay una metafísica "absolutamente verdadera".

Fijemos nuestra atención en algunas expresiones de la Encíclica "Las falsas afirmaciones de semejante evolucionismo, *por las que se re*

haza todo lo que es absoluto, firme e inmutable, han abierto el camino una moderna seudofilosofía [...]; *postergadas las esencias inmutables e las cosas* no se preocupa más que de la existencia de cada una de llas [2].

Rechazado todo los que es "absoluto, firme e inmutable", postergaas las "esencias inmutables", no hay base para una verdad inmutable, niversal y necesaria. Cabrá, por ejemplo, una verdad al modo del exisencialismo, pero no más: no será una verdad firme, ni estrictamente niversal, ni necesaria, sino puramente relativa a una existencia singular, a una circunstancia histórica, o a una raza, etc.

Por esto añade Pío XII otros textos en la Encíclica que muestran sta actitud de oposición fundamental a la verdad metafísica, actitud ue es propia de todas las mentalidades relativistas nacidas en el mun- o moderno del postkantismo. Oigámosle: "andan diciendo que esta uestra filosofía defiende erróneamente la posibilidad de una metafísica *bsolutamente verdadera,* mientras ellos sostienen, por el contrario, que *s verdades,* principalmente las trascendentes, sólo pueden expresar- con *doctrinas divergentes que mutuamente se completan,* aunque en- e sí parezcan oponerse" [3]. "Además objetan que la filosofía perenne sólo una filosofía de las *esencias inmutables,* mientras que la mente oderna ha de considerar la existencia de los seres singulares y la *vida n su continua fluencia*" [4].

Realmente no puede ser más adecuada y profunda la enseñanza ontificia al aludir a una importante raíz de este deprimente relativismo urifacético (historista, existencialista, agnóstico) raíz a la que claraente hay que atender para evitar que supriman toda "necesidad" a verdad filosófica, y la sumerjan así en un puro contingentismo retivista.

---

[2] Advierto ya desde ahora que en el presente estudio subrayaré algunas palabras los textos citados en los puntos de mayor interés. Al citar la Encíclica precederá letra E., y un número que remite al texto de ella, según la numeración con que se blica en esta misma revista.—Núm. 6: "Huiusmodi evolutionis commenta, quibus ane, quod absolutum, firmum, immutabile est, repudiatur, viam straverunt novae erranti philosophiae, quae cum idealismo, immanentismo ac pragmatismo contendens, sistentialismi nomen nacta est, utpote quae, immutabilibus rerum essentiis posthabitis, singulorum exsistencia tantum sollicita sit."

[3] E. núm. 32: "Dictitant enim hanc nostram philosophiam perperam opinionem eri methaphysicam absolute veram exsistere posse; dum contra asseverant res, praetim transcendentes, non aptius exprimi posse, quam disparatis doctrinis, quae sese ituo compleant, quamvis sibi invicem quodammodo opponantur."

[4] E. núm. 32: "Opponunt deinde philosophiam perennem nonnisi philosophiam imtabilium essentiarum esse, dum hodierna mens ad exsistentiam singulorum spectet cesse est et ad vitam semper fluentem."

III.—*La necesidad ontológica.*

Por ello Aristóteles afirmaba que la necesidad de no contradicc es el "primer" principio metafísico; y aparte de la evidencia que ti este aserto en sí mismo, la misma historia ha demostrado que era mero y soporte de los demás, al comprobarse qué es lo que ha suced cuando los filósofos postkantianos han querido ignorar la necesi de no contradicción que hay en el ser (es decir, han tomado el princi de no contradicción de modo meramente "formal" o "lógico", que ec vale a lo que decíamos: negar que podamos afirmar que proviene ser la necesidad absoluta de no contradicción; y poder así ponerla parte de la facultad sujetiva tan sólo).

Aristóteles, según he dicho, declara esta necesidad de no contrac ción como fundamento de todas las otras demostraciones y princi (y no en sentido meramente formal, sino como expresión de la necesi del ser): Διὸ πάντες οἱ ἀποδεικνύντες εἰς ταύτην ἀνάγουσιν ἐσχάτην δόξαν· φύσει ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιομάτων αὕτη πάντων.

"Por lo cual todos los que hacen una demostración se remontan a e última sentencia. Pues por su misma naturaleza es el principio de to los otros axiomas" [5].

Es el mismo ser quien, sólo por ser, ya tiene la *exigencia* de exc ser "nada" u "otro", bajo el mismo respecto en que sea "algo" y "ést Esta exigencia absoluta es expresada con otras palabras cuando cimos que la "necesidad" del ser es el rasgo que no sólo hace posi la verdad "inmutable" (aspecto criteriológico), sino que nos abre el mino hacia la metafísica (aspecto ontológico) y por tanto hacia la mostración racional de la existencia de Dios.

Santo Tomás, con su profundidad acostumbrada, lo declara así: porque veían que todos los cuerpos son móviles; y porque creían estaban en un continuo fluir, juzgaron que no podríamos tener ningu certeza de la verdad de las cosas. Pues lo que está en una contir fluencia no puede ser aprehendido con certeza; porque antes de sea discernido por la mente, ya ha desaparecido, según dijo Heráclit *no es posible tocar dos veces el agua del río corriente,* como refiere Filósofo, en el libro 4 de la Metafísica" [6].

---

[5] *Metaphys.*, Γ, III, 1.005, b, 32.—Edic. Didot, lib. III, cap. III, 504, 2-4.

[6] I[a], q. 84, a. 1, c.: "Et quia videbant, omnia corpora mobilia esse, et putab ea in continuo fluxu esse, existimaverunt, quod nulla certitudo de rerum veritate hal posset a nobis. Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem aprehendi potest: quia prius labitur, quam mente dijudicatur: sicut Heraclitus dixit, *quod est possibile aquam fluvii currentis bis tangere,* ut recitat Philos. in 4 Metaphys."

Este es el problema. Que la realidad tiene un continuo fluir, es bien patente; pero si fuera un "mero fluir", entonces, ¿qué podríamos decir de ella? Nada. Si dijésemos que "es" tal o cual cosa (por ejemplo, que es un "fluir") ya le atribuiríamos una esencia con universalidad y necesidad, que como tales no fluirían. Y si no se la atribuyésemos, entonces esta readidad, negación de "ser", importaría *sólo* un continuo no ser lo que es, para ir haciéndose: por tanto, no podríamos tener ninguna verdad fija, ¡ni decir que no la tenemos! [7]. En la realidad coexistirían las contradictorias opuestas a toda necesidad de "uno", consecuencias que bien entrevió y expresó el mismo Heráclito, a quien arguye Aristóteles mostrándole por lo mismo de un sólo golpe y con estricta conexión tres cosas: el principio de no-contradicción, la necesidad del ser y la refutación de su relativismo.

Véanse algunas de estas ceñidas expresiones aristotélicas: "Ετι δ'εἴ τι σημαίνει τοῦνομα καὶ τοῦτ' ἀληθεύεται, δεῖ τοῦτ' ἐξ ἀνάγκης εἶναι· τὸ δ'ἐξ ἀναγκης ὂν οὐκ ἐνδέχεταί ποτε μὴ εἶναι· τὰς ἀντικειμένας ἄρα οὐκ ἐνδέχεται φάσεις ἀληθεύειν κατὰ τοῦ αὐτοῦ. "Y aún, si un nombre significa algo y esto es verdadero, es preciso que sea así por necesidad. Y lo que es por necesidad no es posible que alguna vez no sea. No es, pues, posible, hacer verdaderas proposiciones opuestas de lo mismo [8].

De ahí precisamente concluye Aristóteles la refutación de Heráclito. Es decir, teniendo el ser la exigencia de *no-contradicción*, y por tanto *necesidad*, queda rechazado el *puro fluir* de Heráclito. y por tanto, como última consecuencia, su relativismo: Ταχέως δ'ἄν τις καὶ αὐτὸν τὸν 'Ηράκλειτον τοῦτον ἐρωτήσας τὸν τρόπον ἠνάγκασεν ὁμολογεῖν μηδέποτε ἀντικειμένας φάσεις δυνατὸν εἶναι κατὰ τῶν αὐτῶν ἀληθεύεσθαι· νῦν δ'οὐ συνεὶς ἑαυτοῦ τί ποτε λέγει, ταύτην ἔλαβε τὴν δόξαν. "Y fácilmente si uno le preguntase esto al mismo Heráclito le forzaría a confesar que de ninguna manera es posible que proposiciones opuestas sean verdaderas en cuanto a lo mismo. Pero ahora, no entendiendo lo que él mismo alguna vez decía, ya tomó la misma sentencia" [9].

Es de notar esta última expresión que es la refutación exacta, tanto del escepticismo como del relativismo historista; tanto del de hace quince siglos, como del de ahora contra Dilthey y Ortega.

---

[7] Véase mi obra *Perfiles. Actualidad filosófica en periódicos.* Barcelona, 1950, § 27, página 118 y sigs.

[8] *Metaphys.*, l, V, 1.062, a, 20.—Edic. Didot, lib. X, cap. V, 589, 6. Adviértase que esto se dice precisamente en el capítulo en que trata de mostrar la plena evidencia y valor metafísico del principio de no-contradicción.

[9] Ibid.

El relativismo afirma "absolutamente" su antiabsolutismo relativista (y al poner esta "necesidad" en el ser ya se contradice y destruye) o bien no ha dicho nada, si no lo afirma "absolutamente". Pues al decir de sí mismo que no concibe algo, ya por lo mismo ταύτην ἔλαβε τὴν δόξαν. ya ha tomado una sentencia. Y a continuación más explícitamente todavía arguye Aristóteles contra el relativismo de Protágoras, que nosotros no vamos a desarrollar ahora, pues ya queda de manifiesto cuál es la raíz ontológica del relativismo [10].

Hay, pues, en el ser cierta *necesidad,* cuya "expresión" (no "creación") por nuestras facultades, nos da (en una de sus varias y posibles formulaciones) el principio de no-contradicción.

De donde se sigue que (lo mismo que cuando rechazamos el devenir bergsoniano de movimiento sin "sujeto" móvil que permanezca, o cuando afirmamos por lo mismo la objetividad de la noción de substancia) el ser no es un "puro fluir" sin sujeto que fluya, como infiere el mismo Santo Tomás: "todo movimiento supone algo inmóvil [...] y aun de las cosas mudables, son inmutables sus relaciones: como Sócrates, aunque no siempre esté sentado, no obstante *inmutablemente* es verdad, que cuando está sentado, permanece en un sitio; y *ésta es la razón por la que nada impide que de las cosas mutables se tenga una ciencia inmutable*" [11].

Por tanto el contigente, aunque no es ciertamente aquel ser *Necesario bajo todo respeto*D queda no obstante con cierta necesidad: particular (no total) e hipotética (no absoluta), como se explica en ontología. La cual necesidad es a la vez el soporte tanto en criteriología para que haya *verdad inmutable,* que rechaza todo relativismo, como en ontología para

---

[10] Véase el comentario de Santo Tomás: "Videtur enim [Heraclitum] hanc opinionem accepisse quod verificentur de eodem, ex hoc quod non intellexit seipsum quid diceret. Hoc autem modo cogeretur negare quod dicit, quia si illud quod dictum est ab eo, verum est, scilicet quod contingat idem secundum unum et idem tempus esse et non esse, sequitur quod hoc ipsum non erit verum." Y contra Protágoras poco después: "id quod dictum est a Protagora, simile est dictis ab Heraclito, et ab aliis qui ponunt affirmationem et negationem simul esse verum. Dicit enim Protagoras quod homo est mensura omnium rerum, scilicet secundum sensum et intellectum, ut in [libro] nono dictum est, quasi esse rei sequeretur apprehensionem intellectus et sensus. Et sic qui dicit hominem esse mensuram omnium, nihil aliud dicit quam hoc esse verum quod videtur unicuique. Quo posito, sequitur quod idem sit et non sit": *In Metaphys.,* 1, XI, lect. V (núm. 222-224).

[11] I^a, q. 84, a. 1, ad 3: "Omnis motus supponit aliquid immobile: cum enim transmutatio sit secundum qualitatem, remanet substantia immobilis; et cum transmutatur forma sunstantialis, remanet materia immobilis: rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines: sicut Socrates, etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum, quod quando sedet, in uno loco manet; et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere."

a elaboración de toda metafísica. Los contingentes pueden ser considerados, reitera a propósito de lo mismo Santo Tomás, o bien en cuanto contingentes, o bien "según que en ellos hay algo de necesidad: pues nada es tan contingente que no tenga en sí algo necesario; como esto mismo: *Sócrates corre*, en sí mismo es ciertamente contingente; pero la referencia del correr al movimiento es necesaria; pues es necesario que Sócrates se mueva, si corre" [12].

IV.—*Las esencias inmutables.*

Con este fundamento puede ya la mente formular abstractamente, por precisión universalizadora, esta necesidad ontológica en forma de esencias inmutables, que no sólo hacen así posible la verdad inmutable del juicio (en todo juicio habrá siempre algún universal, por lo menos el verbo "es"), sino que dan acceso a la metafísica, puesto que ésta formula lo que es dado en la experiencia, no en cuanto meramente dado (sensible, material, individual, singular, contingente), sino como trans-endiendo lo sensible, expresando la esencia (o causa) llegando a τὰ μετὰ τὰ φυσικά.

Desarrollemos algo estos asertos. Santo Tomás trata de los dos extremos opuestos representados por Heráclito y por Platón; el primero que reduciéndolo todo a *movilidad*, rechazaba por lo mismo la base ontológica de toda ciencia universal y necesaria; el segundo que haciendo consistir la auténtica realidad en ideas *inmóviles*, explicaba el carácter de la ciencia, universal y necesario, por mera contemplación, o sea por un mero calcar a su objeto, que sería ya en sí formalmente universal y necesario.

Santo Tomás, al rechazar ambos extremos, introduce, pues, con su solución aristotélica de la abstracción, propia de los universales, un término medio: hay en la realidad objetiva *lo que* se expresa (id quod exprimitur), no el *modo con que* se lo expresa (modus quo exprimitur).

Platón vio que había que justificar qué correspondencia hay entre el conocimiento de nuestra mente (universal y necesario) y la realidad: aparece por la misma operación del entendimiento, que éste entiende

---

[12] Iª, q. 86, a. III, c.: "Secundum quod in eis, aliquid necessitatis invenitur: nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat: sicut hoc ipsum, quod est *Socratem currere*, in se quidem contingens est: sed habitudo cursus ad motum est necessaria: necessarium enim est, Socratem moveri, si currit."

universalmente y por modo de *cierta necesidad*" [13]. Pero se equivoc al atribuir a la misma cosa este *modus quo;* como sería un realism exagerado exigir que una fotografía o representación de un hombre d carne fuese "cárnea" (permítaseme la expresión) y no de papel: sería una exageración de realismo exigir que la representación fotográfic para ser fiel, verdadera, no sólo tuviera que representar "lo que" hay sino según "el modo" con que está: esto propiamente más que represen tación sería duplicar la realidad. El alma expresa, pues, los cuerpos ma teriales, movibles, contingentes, pero con su modo propio de ella: "hay que decir, pues, que el alma por el entendimiento conoce los cuerpos co un conocimiento inmaterial, universal y necesario" [14].

Los que afirman que Kant planteó por primera vez el problem sobre el modo de explicar la universalidad y necesidad, es decir, la le gitimidad de este tránsito de lo empírico sensible, singular y contingen te, a la expresión intelectual, universal y necesaria, habrían de conoce antes todo lo que la tradición escolástica tiene sobre esto.

La diferencia radical entre ambas corrientes está en que Kant si n podía atribuir a la *sola* realidad extrasubjetiva lo universal y necesa rio, así *formalmente,* lo atribuía a *sola* nuestra facultad o forma "a priori" (espacio-tiempo, categorías, apercepción trascendental, prin cipios, ideas, etc.); siendo así que entre estos dos extremos hay un término medio que no conocía ni podía conocer el ambiente racionalista y el empirista del tiempo de Kant: que la "necesidad" estuviese en la cosa fundamentalmente, y en la mente formalmente; es decir, por no estar *sólo en la cosa,* no se deduce que esté *sólo en la facultad,* pues puede provenir de ambas [15].

Cuando la mente, pues, penetra en la realidad más hondo de lo que los sentidos, e intuye su necesidad y universalidad, expresa entonces su contenido con conceptos universales, o sea con "esencias", atribuibles a las cosas, con verdad (aun sin ser ellas "formalmente" universales pues no se atribuye a la cosa el "modus quo").

---

[13] I.ª, q. 84, a. I, c.: "Quod ex ipsa operatione intellectus apparet, qui intelligit universaliter, et per modum necessitatis cujusdam."

[14] Ibid.: Dicendum est ergo, quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali, et necessaria."

[15] He hablado ahora de "necesidad" solo, pero es lo mismo decir necesidad (que infiere por lo mismo universalidad), que "universalidad" plena (que supone necesidad para que haya una universalidad de predicación sin límite, como pasa en el universal). El salto metafísico es el mismo en estas dos expresiones. Si el hombre es "necesariamente" mortal, entonces "todo" hombre será mortal; si "todo" hombre es mortal (con universalidad plena, propia de un todo *potencial,* como aparece, por ejemplo, en la *inducción,* esto es sólo porque "necesariamente" el hombre es mortal.

Los escolásticos enunciaban compendiosamente este rico contenido filosófico diciendo: "possibilia seu essentiae rerum, necessaria et immutabilia sunt".

Suárez, que cuando llega al punto central y más profundo de las cuestiones (después de haber desbrozado el terreno con una prolija discusión de opiniones) lo zanja con tan breves y luminosas palabras, expresa también que este curioso carácter de necesidad patente en las esencias depende de la necesidad objetiva de no-contradicción: "todavía no se ha explicado qué sea esta *conexión necesaria* de los extremos [de esencias] no existentes; pues no poniendo nada en la cosa [pues por hipótesis los "posibles" no existen], es difícil de entender *cómo pueda fundar la verdad necesaria*" [16]. Y de nuevo: "queda la dificultad mencionada, a saber, si aquel objeto en sí mismo no es nada [existente], cómo pueda tener por sí tal conexión de los predicados, que *funde de algún modo la necesidad de tal ciencia y de tal verdad*, y de tal ejemplar. A esto parece hay que responder que esta conexión no es nada más que la identidad de los extremos [...]. Y la identidad, *como sea una propiedad del ser* (pues ser idéntico y ser diverso se reducen a la unidad, como antes dijimos) *se halla en todo ser, o sea proporcionalmente en cualquier estado del ser* [...]. *Esta identidad, pues, es suficiente para fundar aquella necesidad*" [17].

V.—La verdad inmutable.

Admitida la inmutabilidad de las esencias, radicadas en la realidad, se sigue que la verdad que hay en la expresión de la realidad por conceptos universales y juicios es también una verdad necesaria e inmutable.

La enseñanza de Pío XII, sin descender, como es obvio, a estos pormenores sistemáticos, es claramente la de toda la tradición de la filosofía cristiana, en esto enteramente opuesta al relativismo mudable y absurdo en que la tradición postkantiana ha sumergido a nuestro mundo contemporáneo.

Dice así la Encíclica: "Es altamente deplorable que hoy día algunos desprecien una filosofía que la Iglesia ha aceptado y aprobado y que descaradamente la apelliden anticuada, en su forma racionalística (así dicen) y en sus procedimientos, pues afirman que esta nuestra filosofía

---

[16] Suárez, *Disp. Met.* 31, sect. 12, n. 46.
[17] Ibid.

defiende erróneamente la posibilidad de una metafísica *absolutamente verdadera,* mientras ellos sostienen, por el contrario, que *las verdades,* principalmente las trascendentes, *sólo pueden expresarse con doctrinas divergentes que mutuamente se completan, aunque entre sí en cierta manera se opongan*" [18].

Y todavía más claramente va a la raíz con las siguientes expresiones de una nitidez y precisión perfectas: "Objetan, además, que la filosofía perenne es sólo una *filosofía de las esencias inmutables,* mientras que la mente moderna ha de considerar la existencia de los seres *singulares* y la vida en su *continua fluencia.* Y mientras desprecian esta filosofía ensalzan otras, antiguas o modernas, orientales u occidentales, de tal modo que parecen insinuar que cualquier filosofía o doctrina opinable, añadiéndole algunas correcciones o complementos si fuere menester, puede compaginarse con el dogma católico, lo cual ningún católico puede dudar ser del todo falso, principalmente cuando se trata de los falsos sistemas llamados inmanentismo, o idealismo, o materialismo, ya sea histórico, ya dialéctico, o también existencialismo, tanto si defiende el ateísmo *como si al menos impugna el valor del raciocinio metafísico*" [19].

El raciocinio metafísico es el que expresa "esencias inmutables", y éste es el que nos puede dar, por lo mismo, una expresión "absolutamente verdadera", es decir, inmutable y necesaria, capaz de demostrar racionalmente la existencia de Dios, lo mismo que la inmutabilidad de la norma moral, u otro cualquier aserto de la filosofía perenne.

Pero adviértase un punto importante: si bien la sistematización *total* del valor inmutable de la verdad, o sea del raciocinio metafísico, nos lleva a todo este conjunto doctrinal que hemos desarrollado, sin embargo

---

[18] E. núm. 32: "Hac de causa quam maxime deplorandum et, philosophiam in Ecclesia receptam ac agnitam hodie a nonnullis despectui haberi, ita ut antiquata quoad formam, rationalistica, ut aiunt, quoad cogitandi processum, imprudenter renuntietur. Dictitant enim hanc nostram philosophiam perperam opinionem tueri metaphysicam absolute veram exsistere posse; dum contra asseverant res, praesertim transcendentes, non aptius exprimi posse, quam disparatis doctrinis, quae sese mutuo compleant, quamvis sibi invicem quodammodo opponantur."

[19] E. núm. 32: "Opponunt deinde philosophiam perennem nonnisi philosophiam immutabilium essentiarum esse, dum hodierna mens ad exsistentiam singulorum spectet necesse est et ad vitam semper fluentem. Dum vero hanc philosophiam despiciunt, alias extollunt sive antiquas, sive recentes, sive Orientis, sive Occidentis populorum, ita ut in animos insinuare videantur quamlibet philosophiam vel opinationem, quibusdam additis, si opus fuerit, correctionibus vel complementis, cum dogmate catholico componi posse; quod quidem falsum omnino esse, cum praesertim de commentis illis agatur, quae vel immanentismum vocant, vel idealismum, vel materialismum sive historicum, sive dialecticum, ac vel etiam exsistentialismum sive atheismum profitentem, sive saltem valori ratiocinii metaphysici adversantem, catholicus nemo in dubium revocare potest."

no se infiere de aquí que no podamos rechazar el relativismo (sea existencialista, sea historista u otro) hasta haber elaborado todo este conjunto sistemático; pues el relativismo se rechaza ya inmediatamente, lo mismo que el escepticismo, por la contradicción intrínseca, autodestructora de su mismo fundamento, que brota de este sistema de un modo inevitable. Pero sobre esto ya he escrito en otras ocasiones [20].

Dejando ahora este aspecto de refutación del relativismo, prefiero quede bien de relieve que si un filósofo es consecuente hasta el fin, en sus deducciones, y si por otra parte reconoce que el ser, aun sólo por ser, exige la necesidad de no-contradicción, entonces verá fundado con ello el carácter necesario e inmutable de la verdad.

Kant negó al principio de contradicción valor "trascendente" para darle un mero alcance lógico, formal; con lo cual ¡fué consecuente, en medio de su inconsecuencia! Pero por otro lado quedó su inconsecuencia al descubierto, pues de hecho debió por fuerza usar este mismo principio (que él creía sólo "analítico", "formal") con carácter "trascendente" al darle una plena universalidad y necesidad, a fin de que sus actos de conciencia, *en sí* (no meramente *como representados* en su mente, pues con éstos no haría ningún "análisis trascendental") no pudiesen dejar de ser lo que eran en cuanto fuesen, y tuvieran en sí mismos una conexión de explicación o razón suficiente [21].

Sería interesante prolongar ahora esta investigación para enlazar con ella los primeros principios metafísicos. Pues si están enlazados entre sí varios puntos, que son el valor necesario y eterno de las esencias (o su expresión, por la verdad inmutable) con la necesidad objetiva de no-contradicción, también está enlazada con ellos la defensa de los primeros principios, puesto que (entre otras razones) negarlos importa contradicción.

Este aserto que ahora acabo de formular necesitaría, naturalmente, un desarrollo que alargaría más de lo justo el presente estudio. Quede, pues, así como aserto, por ahora. Notemos sólo, para completar el paralelismo, que el Sumo Pontífice, así como defiende contra el relativismo la verdad

---

[20] Ponencia para la Semana Teológica, Madrid (1949), *El empleo del vitalismo y del relativismo para la expresión de las verdades naturales y de las verdades reveladas.* "Estudios Eclesiásticos", 24 (1950), 183-216; *Perfiles. Actualidad filosófica en periódicos.* Barcelona, 1950, pp. 98-104; pp. 14-10; 68; *Filosofía y Razón,* Madrid, 1948, pp. 45-53; y especialmente sobre Ortega y Gasset, en *Filosofía y Vida,* Barcelona, 1946, pp. 79-113.

[21] Desarrollé este punto en *Investigaciones Metafísicas,* Barcelona, 1948, pp. 7-75, especialmente pp. 28-40. Algo parecido (a propósito de la inevitable trascendencia metafísica de todo acto de pensar) en *El sentido íntimo de la criteriología balmesiana,* PENSAMIENTO, 4 (1948), 405-431, § VI, p. 420.

inmutable, asimismo manifiesta el valor perenne de este patrimonio de siglos de filósofos cristianos, contenido en los primeros principios de la razón, o principios metafísicos [22], y que paralelamente, los autores relativistas, como es, por ejemplo Dilthey, junto con el valor "absoluto" de la verdad y de la metafísica, rechazan también el valor y trascendencia del principio de causalidad, con todo lo que esto lleva consigo. Las consecuencias son inevitables, tanto por un lado como por el otro.

VI.—El relativismo existencialista.

Es evidente que todo sistema filosófico que se oponga al carácter inmutable y universal de la verdad está, por lo mismo, orillado dentro de las múltiples clases de relativsimo, ya que relativismo es todo sistema para el que la verdad no es "absolutamente" verdadera, es decir, que es de derecho tal, *sólo para unos,* o *sólo para un tiempo,* o *para ciertas circunstancias históricas* o *personales;* no tiene títulos suficientes para exigir plena universalidad e inmutabilidad. En este sentido puede decirse que todo *auténtico existencialismo,* en cuanto tal, es lógicamente relativista, precisamente por postergar las esencias y, por tanto, su expresión universal e inmutable en la verdad.

Me parece injustificada y desacertada la apreciación que sobre este punto se ha vertido en alguna revista minimizando el valor técnico de la Encíclica, cuando ésta denuncia el existencialismo "por que rechaza las esencias inmutables de las cosas" o sea "impugna el valor del raciocinio metafísico" [23].

---

[22] E. núm. 39: "Hoc tamen munus ratio tum solum apte ac tuto absolvere poterit, cum debito modo exculta fuerit; nempe cum fuerit sana illa philosophia imbuta, quae veluti patrimonium iamdudum exstat a superioribus christianis aetatibus traditum, atque ideo altioris etiam ordinis auctoritatem habet, quia ipsum Magisterium Ecclesiae, eius principia ac praecipua asserta, a viris magni ingenii paulatim patefata ac definita, ad ipsius divinae revelationis trutinam vocavit. Quae quidem philosophia in Ecclesia agnita ac recepta, et verum sincerumque cognitionis humanae valorem tuetur, et metaphysica inconcussa principia—rationis nempe sufficientis, causalitatis, et finalitatis—ac demum certae et immutabilis veritatis, assecutionem." E. núm. 30: "In hac pholosophia plura sane exponuntur quibus res fidei et morum neque directe nec indirecte attinguntur, quaeque propterea Ecclesia liberae peritorum disceptationi permittit; at quoad alia plura, praesertim quoad principia assertaque praecipua, quae supra memoravimus, eadem libertas non viget". "Non enim veritas omnisque eius philosophica declaratio in dies mutari possunt, cum potissimum agatur de principiis humanae menti per se notis, vel de sententiis illis, quae tum saeculorum sapientia, tum etiam divinae revelationis consensu ac fulcimine innituntur".

[23] E. 6: "immutabilibus rerum essentiis posthabitis, de singulorum exsistentia tantum sollicita sit"; núm. 32: "sive saltem valori ratiocinii methaphysici adversantem".

Se ha dicho para minimizar el valor "técnico" de la Encíclica, que el existencialismo "es una forma de fenomenología y que toda fenomenología supone la posibilidad de una intuición eidética, es decir, de una captación directa de la esencia universal" [24]. Es verdad que la fenomenología admite ciertas esencias; pero son esencias insuficientes, que no sirven para fundar "el valor del raciocinio metafísico": por tanto, en este sentido es perfectamente técnico y exacto decir que el existencialismo posterga las esencias universales, las que son verdaderamente tales, trascendentes, radicadas en el ser) y que por tanto no puede dar sostén firme a una verdadera metafísica (si no es con un nombre vacío y engañoso). Al lado de esta realidad me parece que son inconvenientes todos los esfuerzos que se hagan para disminuir el alcance de las palabras del Papa o para justificar aquellos sistemas que según la clarísima expresión de la Encíclica resultan realmente injustificables.

Las esencias de Husserl son de una "trascendencia en la inmanencia" tan claramente, que son compatibles con la *segunda* ἐποχή. Para

---

[24] DONDEYNE, A.: *Les problèmes philosophiques soulevés dans l'Encyclique "Humani Generis"*. "Revue Philosophique de Louvain", 49 (1951), 12-13. El texto con su contexto completo dice así: "Comme le note M. Marrou dans ses réflexions sur l'Encyclique, in n'est que trop évident que cette "définition, en une ligne, de l'existentialisme n'a aucune ambition technique". Prétendre le contraire, ce serait faire d'*Humani Generis* un document philosophique et combien pauvre! Si, en toute rigueur des termes, la philosophie existentielle ne se préoccupait que de l'existence du singulier concret, il faudrait en conclure qu'elle ne connaît même pas l'idée d'essence. Or ceci est tout simplement faux, puisqu'elle est une forme de phénoménologie et que toute phénoménologie suppose la possibilité d'une intuition éidetique, c'est-à-dire d'une saisie directe de l'essence universelle. Il est vrai cependant que, parmi les systèmes existentialistes élaborés jusqu'à présent, plusieurs et non les moins célèbres confèrent à la liberté humaine une telle puissance dans la fondation de la vérité et l'établissement des valeurs qu'ils ne laissent plus guère de place à une définition de l'homme universellement valable, ni à une morale pouvant prétendre à une forme quelconque d'absoluité et d'universalité: "Il n'y a pas de nature humaine", nous dit Sartre et encore: "Il n'y a pas de morale générale"; "la vie n'a pas de sens à priori, c'est à vous de lui donner un sens". Cela étant, il est absolument exact que, vu en gros, l'existentialisme se présente comme un courant de pensée qui tend à "négliger les essences immuables", pour s'intéresser davantage aux situations concrètes de l'existence singulière. Nous reviendrons sur tout cela quand nous examinerons le problème de l'historicité de la vérité et des valeurs. Pour le moment il suffisait de remarquer que l'Encyclique *Humani Generis* n'est pas un document philosophique et qu'il ne faut pas attendre d'elle une définition proprement dite de l'eixstentialisme, présentant une ambition technique. Pour reprendre la distinction faite plus haut, le Pape *enseigne* que l'existentialisme athée et celui qui rejette la possibilité de tout raisonnement métaphysique ne peuvent s'accorder avec le dogme catholique: mais ce faisant, *il ne s'érige pas en historien de la philosophie*, il ne prétend pas nous enseigner ce qu'est l'existentialisme, en quoi réside l'essence profonde et la structure propre de cette nouvelle manière de philosopher, quels sont les rapports exacts qu'elle entretient avec les systèmes antérieurs tels que l'évolutionisme, l'idéalisme, l'immanentisme ou le pragmatisme. C'est pourquoi on aurait tort de prétendre que désormais il faut considérer la 'philosophie existentielle comme condemnée en bloc par l'Eglise."

Heidegger la trascendencia del *Dasein* es un mero salir de su contingencia actual para extenderse en el futuro, preguntarse por el sentido que él impone al existir, sobre un substrato de existente (o *Seiendes*) irracional, absurdo, gratuito, del que no podremos decir absolutamente nada en cuanto no esté informado por el *Sein* que nosotros mismos le hemos proyectado encima con el horizonte temporal. En cuanto a Jaspers, su trascendencia es una proyección en el vacío, un salto al Infinito, pero al Infinito que no es nada, que ni puede ser objeto elemental del más sencillo de nuestros conceptos o raciocinios. Para Sartre toda trascendencia, como toda verdad, es simplemente "humana" en el sentido fuerte, de identificación total con la conciencia del hombre.

Ante esto, ¿qué importa *en vistas al valor del raciocinio metafísico,* que admitan ciertas intencionalidades, o ciertas esencias (totalmente insuficientes para hacerlo posible)?

Es verdad que Pío XII no pretende hacer en la Enclíclica un tratado de *investigación* filosófica: en este sentido no tiene "ambiciones técnicas". Pero tiene "ambiciones técnicas" y exactísimas para *expresar* el calificativo que merecen estos sistemas ante el fin de la Encíclica: decirnos que el existencialismo propiamente tal posterga las esencias verdaderas, plenamente trascendentes, las que serían expresables con conceptos universales y con raciocinios, los cuales así podrían "demostrar" aquello que no nos es dado en la intuición empírica o fenomenológica, por ejemplo, Dios, o el alma definida como substancia espiritual.

Uno de los daños más graves que ha hecho la filosofía postkantiana ha sido precisamente el del confusionismo maligno que ha creado al corromper nociones necesarias y fundamentales, usando el prestigio de un nombre noble para sentidos que desgraciadamente son muy diversos. ¿Qué es la "objetividad" kantiana, sino lo que en nuestra terminología es una mera "sujetividad necesaria"? ¿Qué es para el existencialismo la "buena fe", el "ser", la "moral"? Una de las palabras con que cometen los existencialistas una más alevosa traición es la de "verdad".

Es muy conocido aquel apartado del *Sein und Zeit* de Heidegger, en que nos habla precisamente de la verdad. Es el *Dasein* quien crea la verdad con su abertura al ser: por tanto, "que hay *verdades eternas* sólo quedará suficientemente demostrado si tiene éxito la prueba de que en toda la Eternidad hubo y habrá Dasein. Mientras esta prueba falte, aquel aserto queda como una afirmación fantástica" [25]. Sin "verdades eter-

[25] HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit,* 4.ª edición, 1935, 1.ª parte, 1.ª sección, cap. 6.º, 44, c) *Die Seinsart der Wahrheit und die Wahrheitsvoraussetzung,* p. 227: "Dass es ewige Wahrheiten gibt, wird erst dann zureichend bewiesen sein, wenn des

nas", es decir, sin esencias necesarias, trascendentes, toda verdad es meramente relativa al *Dasein* humano: "toda verdad es, según su modo de ser esencialmente del *Dasein*, relativa al ser del *Dasein*" [26]. ¿Quiere esto decir que sea subjetiva? No, dice Heidegger, si por subjetivo se entendiese que está "pro lubitu" a nuestra mano cambiarla; o la formulación escéptica, etc. Pero en el sentido propio, aquel en el cual nosotros entendemos la palabra relativismo, preguntémonos: ¿será *necesariamente verdad* lo que se entiende por verdad, al decir, por ejemplo, que "es lo que es, o que no es lo que no es" fuera de nuestra existencia humana que lo formula? La contestación de Heidegger dice así: "La afirmación de las *verdades eternas*, como también la confusión de la Idealidad del *Dasein*, fundada fenomenalmente, con un Sujeto Absoluto idealizado, pertenecen en su mayor parte a unos restos de la Teología Cristiana en el interior de la problemática filosófica, que todavía no han sido barridos radicalmente" [27]. Por tanto, "el ser—no digo el Existente [*Seindes*]—se da, mientras haya verdad. Y ésta se da mientras y en tanto haya *Dasein*. Ser y verdad son igualmente originarios" [28].

Ante esto, ¿qué importa en vistas a declarar el relativismo de Heidegger, que éste admita intuición eidética de esencias fenomenológicas? Se me replicará que Heidegger desde 1926 ha evolucionado mucho. Sí, es verdad. Son de todos conocidos sus curiosos forcejeos posteriores, por ejemplo, en *Vom Wesen des Grundes* (1929), *Hölderlin* (1936, 1941, 1943), *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942) con su carta a Beaufret sobre el humanismo, en 1946. No importa; tomemos si se quiere, hasta su último libro *Holzwege* (1950): ¿qué trae en orden a la *verdad como expresión trascendente de esencias*, aptas para demostrar la existencia

---

Nachweis gelungen ist, dass in alle Ewigkeit Dasein war und sein wird. Solange dieser Beweis aussteht, bleibt der Satz eine phantastischen Behauptung."

[26] Ibid., p. 227: "Alle Wahrheit ist gemäss deren wesenhafter daseinsmässiger Seinsart relativ auf das Sein des Saseins."

[27] Ibid., pp. 229-230: "Die Behautung *ewiger Wahrheiten* ebenso wie die Vermengung der phänomenal gegründeten Idealität des Daseins mit einem idealisierten absoluten Subject gehören zu den längst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik."

[28] Ibid., p. 230: "Sein—nicht Seiendes—gibt es nur sofern Wahrheit ist. Und sie ist nur, sofern und solange Dasein ist. Sein un Wahrheit sind gleichursprünglich." Para facilitar la mejor penetración de este texto al lector que no esté especialmente versado en la filosofía heideggeriana le recordaré una semejanza: para el tomista, *essentia* + *esse* = *ens;* con la terminología de Heidegger pongamos en vez de *essentia* el *Seiendes* (o sea el *Existente informe*, es decir, todavía no sujetado a nuestra forma, que es la que le dará el *Sein* o Ser); añadámosle el *esse* o *Sein*, y tendremos el *Dasein* o *ente* (humano). Este se pregunta por la esencia de su ser, o *Sein*, y así tiende a escudriñar el *Seiendes*, del que por lo demás, en cuanto "en sí" o informe, no podrá saber nunca nada (y no obstante, ¡esto mismo que ha dicho él, ya lo sabe Heidegger! cfr. PENSAMIENTO, II (1946), 220).

de Dios u otra verdad fundamental metafísica? Nada absolutamente, más que forcejeos y la declaración de que están frustrados, aunque con la esperanza de Tántalo de creer que ya es un "don" del ser el hecho de que nos lo preguntemos, y otro don de sí, el hecho de que se nos esconda, pero sin hallarlo más [29].

También habla de trascendencia Sartre, pero ¿qué es para él esta palabra? Expresión meramente *humana*, en el sentido fuerte de esta expresión [30].

Es infundada, por tanto, la esperanza de que estos autores con sólo disminuir su excesiva "libertad" pueden dejar de ser relativistas. Reconoce el autor antes aludido que en este primer género de existencialismo "la historicidad nos penetra tan profundamente que termina por invadirnos del todo" [31] y que, por tanto, es relativista. Pero aún espera que al lado de este existencialismo puede haber otro, algún día, que rechace "considerar al hombre como la medida de todas las cosas y se acerque a la tradición que fundaba la verdad y el valor sobre el ser: *veritas supra ens fundatur*, decía Santo Tomás, y lo mismo decía de la bondad" [32].

Evidentemente puede ser que un filósofo existencialista diga algún día que "veritas fundatur supra ens", entendiendo por "ens" algo que podemos expresar con nuestros conceptos universales, y plenamente trascendente a nuestros actos humanos: puede suceder, como digo, que tal vez algún día algún existencialista lo diga así; pero si sucediese, entonces este existencialista sería tan existencialista como sería comunista un comunista que no negase la superioridad del espíritu sobre la materia, ni el derecho de propiedad individual. Lo demás no es sino engendrar un lamentable confusionismo de nociones, en el momento en que tanto importa a los filósofos católicos tenerlas bien deslindadas.

¿Cuál es, pues, el límite exacto de deslinde entre un existencialismo admisible y el inadmisible, o sea entre el que no es relativista y el que lo es, entre el que hace al ser (que trasciende la representación concep-

---

[29] HEIDEGGER, M.: *Holzwege*. (Klostermann) Frankfurt a. M. 1950, p. 311: "Die Epoche des Seins gehört ihm selbst. Sie ist aus der Erfahrung des Vergessenheit des Seins gedacht. Aus der Epoche des Seins kommt das epochale Wesen seines Geschickes, worin die eigentliche Weltgeschichte ist"; cfr. p. 336, etc.

[30] SARTRE, J. P.: *L'Être et le Néant*. Paris (edic. 1949), 2.ª parte, cap. 3, V. p. 270: "La connaissance nous met en présence de l'absolu et il y a une vérité de la connaissance. Mais cette vérité, quoique ne nous livrant rien de plus et rien de moins que l'absolu, demeure strictement humaine."

[31] DONDEYNE, A.: l. c., p. 51.

[32] O. c., p. 52.

tual) norma de la verdad, y el que hace norma de la verdad a la existencia personal o sea subjetiva humana?

Creo que no puede hallarse una frase con ambiciones técnicas tan exacta como la que usa el Papa: el existencialismo "saltem valori ratiocinii metaphysici adversantem". Para que un existencialismo *no se oponga* al valor del raciocinio metafísico (más aún, para que lo pueda *defender* lógica y consecuentemente, o sea de un modo racionalmente coherente) se requiere que reconozca que nuestra *verdad conceptual* o *racional, con su universalidad y necesidad expresa esencias plenamente trascendentes al pensar, radicadas en el ser, trascendente también.* Este existencialismo no sería relativista, justificaría que su verdad fuese de derecho válida para todos y eterna; podría con la razón humana demostrar la existencia de Dios, causa de las cosas visibles, y podría demostrar la moralidad de bienes honestos objetivamente, fundada en El. Más aún, podría tal vez justificar su mismo nombre de existencialismo en cuanto que añadiese y enriqueciese el contenido filosófico perenne con nuevas descripciones existenciales.

Pero en este caso, fuera de algunos católicos que por su actitud de compromiso a ultranza aún seguirían llamándose existencialistas, ¿tendría verdadero interés el existencialismo así apuntalado, y lo llevarían adelante los filósofos procedentes de aquella tradición que lo hizo nacer?

VII.—*El relativismo historista.*

Otra clase de relativismo es el historista. El historismo de Hegel, que podríamos llamar especulativo, ya ha sido hace tiempo "superado"; pero ha dado lugar a un "momento" posterior, es decir, a otras formas de historismo, como la de Dilthey, más claramente relativistas.

El historismo de Dilthey es claramente relativista. En España es necesario insistir en que es relativista el historismo de Dilthey, que tardíamente nos importó Ortega; porque hay quienes han querido difundir entre nosotros el diltheysmo, y han creado con ello un gran confusionismo. Pero es reconocido sin dificultad en el extranjero, que el historismo de Dilthey es relativista. Véase, por ejemplo, el tan acreditado Diccionario de Brugger [33]. Cuando una definición ya pasa a los mismos

[33] BRUGGER, W.: *Philosophisches Wörterbuch,* Wien, 1948, *Historismus,* p. 149: *Im Gegenschlag dazu* [al historismo de Hegel] *hebt Dilthey gerade diesen Eigencharakter* [libertad e indeducibilidad] *des Geschichtlichen hervor, löst aber in seiner anhistorischen Betrachtung alle überzeitlichen Masstäbe und Werte auf. So kommt*

diccionarios, sin provocar protestas, tiene que ser del dominio público.

La doctrina de la Encíclica a propósito del historismo tampoco puede dar lugar a dudas: "Existe, igualmente, un falso historicismo, que se atiene sólo a los acontecimientos de la vida humana, y tanto en el campo de la filosofía, como en el de los dogmas cristianos *destruye los fundamentos de toda verdad y ley absoluta* [34].

Reparemos con más detención en lo que tiene interés para nosotros aquí en España: el historismo diltheyano importado por Otega y Gasset y difundido por sus discípulos.

Ortega y Gasset reconoció explícita y ampliamente en sus obras su paralelismo con Dilthey, a quien llama "el pensador más importante de la segunda mitad del siglo XIX" [35].

Dice así: "Al tomar recientemente contacto pleno con la obra filosófica de Dilthey he experimentado la patética sorpresa de que los problemas y *posiciones apuntados en toda mi obra*—se entiende los estricta y decisivamente filosóficos—*corren en un extraño y azorante paralelismo con los de aquélla*. Nada más azorante, en efecto, que encontrarse ya muy dentro de la vida, de pronto, con que existía y andaba por el mundo *otro hombre que en lo esencial era uno mismo*" [36]. Esto, dice Or-

---

es zum relativistischen Historismus, der nur eine immanente Kritik des Gewordenen zulässt. Eine Folge des Historismus ist, dass *auch die Geschichtswissenschaft selbst relativiert wird;* auch sie ist, nicht bloss was Auswahl, Darstellung und Interesse, sondern was ihre Geltung selbst angeht, *zeit - und Kulturbedingt*. Der Historismus mündert so in die Lebensphilosophie und den Pragmatismus aus, für welche die Erkenntnis blosses Mittel des Lebenswillens ist." Es también muy interesante a este propósito el artículo "Relativismus" (pp. 285-286). Werner Ziegenfuss, en su recentísimo *Philosophen Lexikon*, Berlín, 1949-1950, cuando habla de Dilthey exponiendo ceñidamente su pensamiento historista termina citando unas palabras del mismo Dilthey que son una confesión implícita del relativismo y escepticismo a que desemboca su historismo, pues reconoce que después de su disolución racional ya no habrá quien pueda someter a norma fija la anarquía mental así introducida: Die geschichtliche Weltanschauung "ist die Befreiering des meschlichen Geistes von der letzen Kette, die Naturwissenschaft und Philosophie noch nich zerrissen haben—haber wo sind die Mittel, die Anarchie der Überzeugungen, die hereinzubrechen droht, zu überwinden?" ("Dilthey's Werke", V, 9). Imaginarse que con una "universalidad" y una "necesidad" de poesía, parecería cosa de broma poética, si no fuera asunto tan grave: "Die Notwendigkeit bedeutet, dass der in einer Dichtung bestehende Zusammenhang so zwingend für den Auffassenden ist, wie er für den schaffenden Künstler war." Sind diese Forderungen erfüllt, so "tritt an dem Wirklichen des Wesenhafte hervor" (VI, 186).

[34] E. 7: "Accedit falsus quidam historicismus, qui solis humanae vitae eventibus inhaerens, cuiusvis veritatis legisque absolutae fundamenta subvertit, cum ad res philosophicas tum ad christiana etiam dogmata quod attinet."

[35] Ortega Gasset, J.: *Historia como sistema y del Imperio Romano*. Madrid, 1941, § 8, p. 62.—*Obras Completas* (Revista de Occidetne, Madrid, 1947), vol. VI, página 40.

[36] Ortega Gasset, J.: *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, § 2.—Publicado en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, Madrid, 1942. *Obras Completas*, vol. VI,

tega de sí mismo, y es necesario tener en cuenta sus palabras para los que luego dicen que Ortega no es "en lo esencial" uno mismo con el relativista Dilthey.

Y describiendo la exposición de Dilthey sobre la "escuela histórica" tiene pinceladas de una clarísima expresión relativística: "basta con extirpar este residuo racionalista para que quede franca ante nuestra mirada como *sustancia* del hombre, precisamente su variación, lo histórico. *El hombre, según esto, no tiene una naturaleza, sino una... historia*" [37].

Podría tal vez alguien preguntarse si Ortega rechaza lo sustantivo de esta exposición, o si, al revés, aún va "más allá" que Dilthey. Pero para quitarnos toda posible duda sobre el sentido de éstas y otras expresiones parecidas que tiene comentando a Dilthey, cita ahí mismo a su propia obra *Historia como sistema,* como alegando la interpretación sustentica de su pensar, lo cual se confirma de nuevo con el contenido de su larga nota final [38]. Ahora bien, *Historia como sistema* defiende el *historismo* (de tan evidente hasta resulta una tautología decirlo); pero la clase de historismo que contiene el pensamiento de esta obra, *Historia*

---

página 174. Adviértase lo que recalcando esto añade un párrafo después, que su originalidad respecto de Dilthey es la de *ir más allá* (no dice *negar los supuestos de Dilthey*): y parece que *ir más allá* que un autor importa seguir por su mismo camino, pero más lejos: "En mi obra no hay apenas ideas que coincidan con las de Dilthey, ni siquiera que las incluyan y supongan como precedente—¡esto es lo que lamento!—. ¡Por eso he perdido diez años! Pero hay más: mis problemas y posiciones no sólo no coinciden e incluyen como precedente las de Dilthey, sino que *parten ya, desde su primer paso, de una estación más allá de Dilthey, en la trayectoria de la Idea de vida.*" Y después de unas líneas precisa así su pensamiento (subrayado por el mismo Ortega): "un punto de arranque distinto y distante, *porque toman desde luego el problema a diferente nivel,* uno más avanzado y pleno que el otro". Realmente el relativismo de Ortega es más avanzado que el de Dilthey; nadie lo puede poner en duda.

[37] O. c., § III, p. 156. *Obras Completas,* vol. VI, pp. 180-181.—El contexto es el siguiente; en la página anterior ha aludido a los autores del XVIII que fieles a sus maestros del XVII en la convicción de que el hombre posee últimamente una naturaleza, un modo de ser definitivo, permanente, inmutable, hacen del hombre en su radical sustancia "razón"; para ellos "hay una religión natural, es decir, racional, idéntica a sí misma bajo todas sus deformaciones históricas.—Hay un derecho natural, y un arte esencial, y una ciencia única e invariable. Ahora bien: esto es declarar que la verdadera *naturaleza humana* no es histórica, que las formas de lo histórico son, en rigor, deformaciones del hombre". En cuanto al contexto siguiente dice así: "Su ser es innumerable y multiforme: en cada tiempo, en cada lugar, es otro. *Ver esto, sumergirse en ese kaleidoscopio de lo mudable histórico,* describir sus figuras sin cuento, atendiendo precisamente a lo que tiene cada una de peculiar, de indócil y arisco, de simpar y exclusivo—esa es la faena de la escuela histórica." En consecuencia tacha al hombre de Aristóteles (como al de Descartes) de ser una abstracción del hombre existente, una idealización constructiva de su nuda y plena realidad.

[38] O. c., p. 182.

como sistema, está tan claro, que no puede ofrecer ninguna duda al lector que la lea sin prevención de panegirista.

Pero veamos esto algo más en pormenor. En cuanto a que el pensamiento de Dilthey, mentor de Ortega, es profundamente relativista, no puede tampoco dar lugar a duda, como decía, y su oposición a la metafísica que pretenda darnos una verdad "absoluta", es bien clara: "al reparar el destino de los conceptos de sustancia y causalidad tendremos como resultado la imposibilidad de la metafísica como ciencia [39], dice Dilthey.

Ortega, que "parte de una estación más allá de Dilthey", según sus palabras, llega realmente a una estación más allá. Si atrevidas son las expresiones de Dilthey, son aún más atrevidas las de Ortega hacia el relativismo escéptico, como aparecen, por ejemplo, en la misma propia obra que Ortega cita ahí, según ya hemos dicho, *Historia como sistema*: "renunciemos alegremente, valerosamente, a la comodidad de presumir que lo real es lógico, y reconozcamos que lo único lógico es el pensamiento" [40].

La posición de Ortega es, pues (como pasa a los relativistas), la de una clara hostilidad a la ontología tradicional: "ahora sí que nos encontramos frente a ella [frente a la realidad "radical"] liberados del naturalismo, porque hemos aprendido a inmunizarnos del intelectualismo y sus calendas griegas. Ahí está el hecho previo a todos los hechos, en que todos los demás flotan y de que todos emanan: la vida humana, según

---

[39] DILTHEY, W.: *Introducción a las Ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. México, 1944. Lección IV, *La disolución de la posición metafísica del hombre frente a la realidad;* § IV, *Consideración final acerca de la imposibilidad de la actitud metafísica del conocer*, p. 438. Véanse otros párrafos como éstos: "Al proseguir la metafísica con su tarea surgen de las condiciones de la misma nuevas dificultades *que hacen imposible una solución*. No es demostrable una interna conexión objetiva de la realidad con la exclusión de las restantes. *En otro punto venimos a corroborar que la metafísica como ciencia es imposible*" (p. 442); "al mostrar nosotros esto se manifiesta de nuevo, por otros dos lados, que *la metafísica como ciencia es imposible*" (p. 443); "Así, la metafísica, al final de su trayectoria, coincide con la teoría del conocimiento, que tiene por objeto al *sujeto captador mismo*. La transformación del mundo en el sujeto captador que llevan a cabo estos sistemas modernos significa tanto como la *eutanasia de la metafísica*" (p. 446); "Cada sistema metafísico es *tan sólo representativo de la situación en la cual un alma ha mirado a los enigmas del mundo*" (p. 446).

[40] ORTEGA GASSET, J.: *Historia como sistema y del Imperio Romano*, Madrid, 1941, § VI, p. 43. *Obras Completas*, vol. VI, p. 30.—El contexto inmediatamente anterior dice así: "El naturalismo es, en su raíz, intelectualismo (proyección sobre lo real del modo de ser peculiar a los conceptos)". Y el contexto siguiente dice: "Ya el objeto matemático presenta simas de ilogismo tan tremendas como el laberinto de las dificultades de lo continuo y todos los problemas que inspiraron a Brouwer el intento de derrocar el *principium tertii exclusi*. La física nos sorprende hoy dramáticamente con los estados de inidentificación de los elementos atómicos."

es vivida por cada cual. *Hic Rhodus, hic salta.* Se trata de pensarla urgentemente, según se presenta en su primaria desnudez, mediante conceptos atentos sólo a describirla *y que no aceptan imperativo alguno de la ontología tradicional*" [41].

Cuando salió la Encíclica "Humani Generis" alguien dijo que su contenido no afectaba a España. En muchos aspectos, así es. No hallamos aquí (por lo menos en forma considerable) el afán de difuminar los límites entre lo natural y lo sobrenatural, suprimiendo el concepto de naturaleza pura, ni la preocupación que hay en otras partes por la exégesis bíblica, o para hacer entrar en el "Cuerpo místico" de Cristo a quienes no pertenezcan a la Iglesia, etc., etc. Pero hay un punto del que por desgracia no podemos decir lo mismo. El historismo de cariz relativístico con que Ortega ha infectado a nuestra joven generación, y lo que peor es aún, el enorme confusionismo que algunos de sus discípulos han creado por el hecho de que por un lado se llamen católicos, pero por otro intenten conciliar este nombre con las ideas de Dilthey y otros filósofos: éstos son hechos innegables, y por ellos debe decirse que también la Encíclica se refiere a España.

Téngase en cuenta que es muy obvio que sientan nostalgia por aquellos tiempos en que Ortega ejercía sobre muchos una tutela doctrinal casi sin medida. Aquellos años lejanos en que Ortega difundía el diltheysmo por toda España sin hallar en los elementos intelectuales una oposición decidida, como hoy ya va hallando, son todavía un bonito recuerdo, pero nada más. Entonces Ortega podía importarnos de Alemania, como si fuera una gran novedad, una filosofía huera en su contenido. Pero ahora los orteguianos se percatan de que algo ha cambiado. Hoy día hay en España todo un grupo de revistas filosóficas que ya no se pliegan a sus dictados; hay un grupo de escritores que afirmamos que, dejando siempre a salvo las personales intenciones de Ortega, todo lo respetables que se quiera, sus escritos están impregnados de relativismo; nos permitimos la audacia de opinar y decir de él que sus escritos (buenos en otros aspectos) son nefastos *por el escepticismo que los empapa, por esta oposición a toda metafísica que pretenda poseer la ver-*

---

[41] Ibid., § VI, p. 46. *Obras completas,* vol. VI, pp. 31-32.—El contexto, después de diez líneas de transición a la que llama "razón físico-matemática", sigue así: "el hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama—su vida, un puro y universal acontecimiento. *Todas las cosas, sean las que fueren, son ya meras interpretaciones que se esfuerza en dar a lo que encuentra*", etc., etc.—. Está lleno de interés el artículo de J. Iturrioz, *Relativismo histórico,* en Pensamiento, II (1946), 326-332.

dad "absoluta", como pretende en realiad la metafísica de la tradición católica. Y todo esto, es bien natural, exaspera las iras de los que querrían vernos con un candado en la boca para poder ellos entonces difundir tranquilamente por España su mercancía diltheyana.

A pesar de todos los esfuerzos que se han hecho y se harán para presentar unos hechos que no corresponden a la realidad, ésta es que no podrán nunca arrancar de las obras de su mentor las copiosas páginas de historismo relativista, que atestiguan qué hemos de pensar sobre este asunto.

Pero entre estas páginas hay dos que, por ser de un especial interés, voy a transcribir, a fin de que el lector pueda juzgar por sí mismo, si se nos introducía o no en España el desprecio por la verdad "absoluta" e inmutable. Dice así Ortega: "Nuestra óptica es muy diferente de la de Hegel y Comte. No pensamos. no necesitamos pensar que nuestra filosofía sea la definitiva, sino que la sumergimos como cualquier otra en el flujo histórico de lo corruptible. Esto significa que vemos *toda* (subrayado en el original de Ortega) filosofía como constitutivamente un error; la nuestra, como las demás. Pero, aun siendo un error, es todo lo que tiene que ser, porque es el modo de pensar auténtico de cada época y de cada hombre filósofo. La perspectiva histórica cambia una vez más. Volvemos a ver el pasado como historia de los errores, mas con signo harto diferente de lo que esto significó hasta el siglo XVIII. Para el absolutismo de aquellos hombres, el pasado era un error porque ellos poseían la verdad definitiva. El error pretérito se convertía en absoluto error porque ellos poseían la verdad definitiva. El error pretérito se convertía en absoluto error al chocar con la absoluta verdad. Mas quien piensa que lo que se llama verdad implica siempre, más o menos, error —que es el error a que cada época tiene derecho y a que está obligada—, no cree haber descalificado el pretérito al decir que la historia es la historia de los errores. Estos errores del pasado fueron errores necesarios; necesarios en varios sentidos, mas sobre todo porque otros tiempos necesitaron cometerlos para que el nuestro pudiera evitarlos. El tiempo de hoy reclama los tiempos anteriores, y *por eso* una filosofía es *la* verdadera no cuando es definitiva—cosa inimaginable—, sino cuando lleva en sí, como vísceras, las pretéritas y descubre en éstas el progreso hacia ella misma. La filosofía es así historia de la filosofía, y viceversa."

Y en nota añade: "Véase mi libro *Historia como sistema*, Madrid 1941. No es posible aquí llevar a suficiente claridad el grave tema porque exigiría desarrollar la teoría de la verdad que hoy nos descubre en

ésta, cosa bien distinta de lo que solía pensarse. Paralelamente queda modificada la idea del error." Y para que no quede a nadie de buena voluntad ni la menor sombra de duda sobre el profundo relativismo historista de Ortega, hostil a la metafísica de verdades *definitivas*, y por tanto el carácter escéptico de sus escritos, añade el mismo Ortega a continuación: "He aquí cómo se construye la historia de la filosofía en vista de un término—nuestra filosofía—que no es definitiva, sino tan histórica y corruptible como cualquiera de sus hechos hermanos en el pasado. Nuestra filosofía se convierte automáticamente en eslabón de la cadena báquica cuyos miembros están todos ebrios—decía Hegel—y tiende la mano al eslabón futuro, lo anuncia, postula y prepara" [42].

VIII.—*Las consecuencias del relativismo.*

La Encíclica de Pío XII ha venido providencialmente a hacer luz en medio de tanta humareda irracionalística: "Se añade cierto falso historicismo, que aferrándose a los solos acontecimientos de la vida humana, *destruye los fundamentos de cualquier verdad y ley absoluta*, tanto en lo que se refiere a lo filosófico como al dogma cristiano" [43].

Hay quienes, partiendo de la negación de toda "verdad absoluta", van consecuentemente hasta el fin (¡otros son felizmente inconsecuentes!). Los primeros van a dar en el relativismo dogmático: "No piensan ser absurdo, sino antes creen ser del todo necesario que la teología, según los diversos sistemas filosóficos que en el decurso del tiempo le sirven de instrumento, vaya sustituyendo los antiguos conceptos por otros nuevos, de suerte que en maneras diversas y hasta cierto punto aun apuestas, pero, según ellos, equivalentes, haga humanas aquellas verdades divinas. Añaden que la historia de los dogmas consiste en exponer las varias formas que sucesivamente ha ido tomando la verdad revelada, según las varias doctrinas y opiniones que a través de los siglos han ido apareciendo. Por lo dicho es evidente que estos conatos no sólo llevan al *relativismo dogmático*, sino ya de hecho lo contienen, pues el desprecio de la doctrina tradicional y de su terminología favorece ese relativismo y lo fomenta" [44].

---

[42] ORTEGA GASSET, J.: *Ideas para una Historia de la Filosofía*. Prólogo a la *Historia de la Filosofía*, de E. BREHIER, Buenos Aires, 1944, tomo I, pp. 56 y 57. *Obras Completas*, vol. VI, p. 418.

[43] E. 7: "Accedit falsus quidam historicismus, qui solis humanae vitae eventibus inhaerens, cuiusvis veritatis legisque absolutae fundamenta subvertit, cum ad res philosophicas tum ad christiana etiam dogmata quod attinet."

[44] E. 15 y 16: "Quapropter non absurdum esse putant, sed neccesse omnino esse ut theologia pro variis philosophiis, quibus decursu temporum tamquam suis utitur

Pero si la filosofía "es" historia, ¿con qué lógica se dirá que la verdad no es un "sucederse" de historias?

Dice Pío XII con entereza: "Es evidente que la Iglesia no puede ligarse a cualquier efímero sistema filosófico; pero las nociones y los términos que los doctores católicos, con general aprobación, han ido componiendo durante el espacio de varios siglos para llegar a obtener alguna inteligencia del dogma, no se fundan, ciertamente, en cimientos tan deleznables. Se fundan, realmente, en principios y nociones deducidas del verdadero conocimiento de las cosas creadas; deducción realizada a la luz de la verdad revelada, que, por medio de la Iglesia, iluminaba, como una estrella, la mente humana" [45].

Las consecuencias que lógicamente sacan (los que tienen tal caudal de lógica para sacarlas...) son bochornosas: negar "verdadera certeza" [46] a toda elaboración que la razón haga sobre los datos teológicos. Otra consecuencia se refiere a la Eucaristía: quien no admita que hay en el hombre *naturaleza,* sino acontecer histórico, ¿con qué consecuencia enlazará esto con la fijeza que pide precisamente la noción de *substancia,* fundada en ella? De ahí fácilmente se puede dar otro paso, que el Papa denuncia: "Ni faltan quienes sostienen que la doctrina de la transubstanciación, basada como está sobre un concepto filosófico de substancia ya anticuado, debe ser corregida de manera que la presencia real de Cristo en la Santísima Eucaristía se reduzca a un simbolismo" [47].

Otras muchas consecuencias señala la Encíclica, que no vamos a enumerar: la raíz de todas ellas está bien clara y al descubierto: objetan que

---

instrumentis, novas antiquis substituat notiones, ita ut diversis quidem modis, ac vel etiam aliqua ratione oppositis, idem tamen, ut aiunt, valentibus, easdem veritates humanitus reddat. Addunt etiam historiam dogmatum consistere in reddendis variis sibique succedentibus formis, quas veritas revelata induerit, secundum diversas doctrinas et opinationes quae saeculorum decursu ortae fuerint. Patet autem ex iis, quae diximus, huiusmodi molimina non tantum ducere ad *relativismum* dogmaticum, quem vocant, sed illum iam reapse continere; cui quidem despectus doctrinae communiter traditae eorumque vocabulorum, quibus eadem significatur, satis superque favet."

[45] E. 16: "Liquet etiam Ecclesiam non cuilibet systemati philosophico, brevi temporis spatio vigenti, devinciri posse: sed ea quae communi consensu a catholicis doctoribus composita per plura saecula fuere ad aliquam dogmatis intelligentiam attingendam tam caduco fundamento procul dubio non nituntur. Nituntur enim principiis ac notionibus ex vera rerum creatarum cognitione deductis; in quibus quidem deducendis cognitionibus humanae menti veritas divinitus revelata, quasi stella per Ecclesiam illuxit."

[46] E. 17: "Quam (theologiam speculativam) cum ratione theologica innitatur, vera certitudine carere existimant."

[47] E. 26: "Nec desunt qui contendant transubstantiationis doctrinam, utpote antiquata notione philosophica substantiae innixam, ita emendandam esse ut realis Christi praesentia in SS. Eucharistia ad quemdam symbolismum reducatur."

la mente moderna es "necesario considere *la vida siempre fluyente*. Y mientras desprecian esta filosofía ["la que la Iglesia ha aceptado y aprobado"] ensalzan otras, ya antiguas, ya modernas, ya orientales, ya occidentales, de tal modo que parecen insinuar en el espíritu que *cualquier filosofía o doctrina, añadiéndole si fuere preciso algunas correcciones o complementos*, puede compaginarse con el dogma católico; lo cual ser enteramente falso [...], ningún católico puede ponerlo en duda [48].

Terminemos ya este punto. En España hemos corrido también el grave riesgo que tantos estragos ha causado en otros países. De un modo muy solapado y sutil se nos metía a través de Ortega, especialmente, dentro del mismo ámbito de los escritores que hacen profesión de católicos, este "irenismo" de que habla Pío XII; este pacifismo a ultranza, que atento sólo a pactar con todas las filosofías modernas e ideas de moda, infiltraba de hecho, ya que no en su intención, un indiferentismo

---

[48] He traducido un poco literalmente del latín, aun forzando un poco la construcción española, a fin de conservarle todo el vigor que tiene, al texto original.—E. 32: "Opponunt deinde philosophiam perennem nonnisi philosophiam immutabilium essentiarum esse, dum hodierna mens ad exsistentiam singulorum spectet necesse est *et ad vitam semper fluentem*. Dum vero hanc philophiam despiciunt, alias extollunt sive antiquas, sive recentes, sive Orientis, sive Occidentis populorum, ita ut in animos insinuare videantur *quamlibet philosiphiam vel opinationem, quibusdam additis, si opus fuerit, correctionibus vel complementis*, cum dogmate catholico componi posse, quod quidem falsum omnino esse, cum praesertim de commentis illis agatur, quae vel immanentismum vocant, vel idealismum, vel materialismum sive historicum, sive dialecticum, ac vel etiam existentialismum sive atheismum profitentem, sive saltem valori ratiocinii metaphysici adversantem, catholicus nemo in dubium revocare potest." En este momento recuerdo por contraste la página que publicó en España un filósofo que quiere ser a la vez católico y ortequiano-diltheyano. En ella, después de tachar de "imprudente desliz de este autor" la obra de un filósofo que había declarado "anticristiana" y "enemiga de la fe y la revelación" la apreciación que hizo Ortega de la verdad filosófica, dice así: "Creo que *buena parte de la filosofía de nuestro siglo*, desde luego sus porciones más vivas y eficaces, significa la adquisición de un instrumento intelectual sumamente poderoso para comprender la realidad, *tal como ésta se presenta para el cristiano*. La explicación histórica de este hecho no sería difícil, pero sí más larga de lo que este contexto tolera. Respecto al hecho mismo, *la cosa empezó a resultar clara con Bergson*, cuando se vió adónde tendía la inspiración profunda de su pensamiento; en forma distinta, *la obra de Scheler* ha significado una posibilidad valiosa del pensamiento cristiano, que si ha resultado en definitiva deficiente, lo ha sido por sus deficiencias como filosofía. En cuanto a la *metafísica de Heidegger, a pesar de ciertas apariencias y con permiso de los apresurados, está ya fecundando la mente de algunos pensadores, incluso teólogos.* [¡realmente, añado yo, tanto la ha fecundado que ha sido preciso nada menos que la Encíclica "Humani Generis" para deshacer el fruto de esta fecundación!] *y es de esperar que, evitando ciertos riesgos notorios, su influencia sea resueltamente positiva.*" Por desgracia, según nos dice Pío XII en su Encíclica, ya se ha visto cuán *positivo* ha sido este resultado, a pesar de que no es "apresurado" en su juicio. Lo que hay realmente en el fondo de estas actitudes de compromiso a ultranza, es el irenismo, de que nos habla la Encíclica: "Accedit quod, catholica doctrina ad hanc redacta conditionem, viam sterni autument, qua, hodiernis necessitatibus satisfaciendo, hodiernae etiam philosophiae notionibus dogma exprimi possit, sive immanentismi, sive idealismi, *sive exsistentialismi* aliusvi systematis" (E. 15).

práctico ante toda verdad "absoluta", es decir, definitiva y firme, lo mismo que ante toda demostración "racional", o sea "conceptual". No podía ser más providencial y urgente la voz de Pío XII.

IX.—*Verdadero progreso y relativismo admisible.*

Hay un seudorrelativismo, aparente sólo, que en realidad es admisible, y hemos de distinguirlo cuidadosamente del anterior, que lleva en sí la degradación escéptica.

Todo sistema que no haga *al ser trascendente norma de nuestra verdad,* sino algo del sujeto (sea una aprioridad del hombre, sea su cultura, sea su fluencia vital, sea su existencia singular, sea su vigencia histórica, etc.), es relativismo rechazable, no sólo por llevar lógicamente al escepticismo, sino por contradecirse en lo más fundamental, al momento mismo en que podría afirmarse (pues afirma absolutamente su antiabsolutismo, con lo cual se destruye; y si no lo "afirma" en "firme", no ha dicho nada: es meramente un fenómeno vital o cósmico: no se lo combate ni defiende en filosofía, porque no es capaz de ser tenido en cuenta).

Una de las formas más sutiles con que se metió este relativismo (lo he oído en varias elucubraciones públicas) consistía en decir: todos los sistemas filosóficos que se suceden a través de los siglos son como innumerables fotografías de una misma sala; ninguna de estas fotografías es definitiva, ninguna excluye de derecho a las otras; se sobreponen, no se oponen.

No sería escaso el fruto que se obtendría al combatir los confusionismos que nos amenazan si por lo menos en adelante ya no se dijesen más estos desaciertos de que toda filosofía es como una vista del Guadarrama, que tanto puede ser verdadera si se lo enfoca desde el Norte como desde el Sur, o como las innumerables fotografías de una sala: ninguna es "absoluta", ninguna excluye de derecho a las otras; se sobreponen, no se oponen.

Tampoco me detendré ahora de propósito en demostrar filosóficamente lo absurdo de esta posición, no sólo porque ya hemos tratado de la verdad inmutable al principio de este escrito, sino además porque he desarrollado esta demostración en otros escritos [49].

Pero hay otro aspecto, legítimo éste, de progreso, que no tiene nada que ver con el anterior relativismo.

---

[49] Véanse los escritos citados en la nota 20. Llamo también la atención del lector sobre los interesantes estudios de J. Iriarte para poner de manifiesto la debilidad del relativismo historista.

Pío XII describe con precisión y abundancia de rasgos este aspecto de sana mutación, que puede haber en nuestra filosofía. Después que ha ratificado de nuevo su confianza en aquella filosofía "reconocida y aceptada en la Iglesia", que defiende el pleno valor del conocimiento humano, los Principios Metafísicos y la "consecución de la verdad cierta e inmutable" pasa a considerar todo lo que hay de perfectible en ella.

Ante todo, un límite fundamental: "Cierto que en tal filosofía se exponen muchas cosas que ni directa ni indirectamente se refieren a la fe o a las costumbres, y que por lo mismo la Iglesia deja a la libre disputa de los peritos" [50].

Más aún, hasta en los mismos puntos esenciales que antes ha mencionado: "Aun en las cuestiones esenciales se puede vestir a la filosofía con más aptas y ricas vestiduras, reforzarla con más eficaces expresiones, despojarla de ciertos modos escolares menos aptos, enriquecerla con cautela con ciertos elementos del progresivo pensamiento humano; pero nunca es lícito derribarla o contaminarla con falsos principios o estimarla como un grande monumento, pero ya en desuso. Pues la verdad y su expresión filosófica no pueden cambiar con el tiempo, principalmente cuando se trata de los principios que la mente humana conoce por sí mismos o de aquellos juicios que se apoyan tanto en la sabiduría de los siglos como en el consenso y fundamento de la divina revelación. Cualquier verdad que la mente humana, buscando con rectitud, descubriere, no puede estar en contradicción con otra verdad ya alcanzada, pues Dios, Verdad suma, creó y rige la humana inteligencia de tal suerte que no opone cada día nuevas verdades a las ya adquiridas, sino que, apartados los errores que tal vez se hubieren introducido, edifica la verdad sobre la verdad de modo tan ordenado y orgánico como aparece formada la misma naturaleza, de la que se extrae la verdad. Por lo cual el cristiano, tanto filósofo como teólogo, no abraza apresurada y ligeramente cualquier novedad que en el decurso del tiempo se proponga, sino que ha de sopesarla con suma detención y someterla a justo examen, no sea que pierda la verdad ya adquirida o la corrompa, con grave peligro y detrimento de la misma fe" [51].

---

[50] E. 30: "In hac philosophia plura sane exponuntur, quibus res fidei et morum neque directe nec indirecte attinguntur, quaeque propterea Ecclesia liberae peritorum disceptationi permittit."

[51] E. 30: "Etiam in huiusmodi essentialibus quaestionibus, philosophiam quidem aptiore ac ditiore veste induere licet, efficacioribus dictionibus communire, quibusdam

¡Qué nítida expresión y qué eco íntimo de verdad católica halla este párrafo en nuestra alma! ¡Qué lejos está este cauteloso "no abrazar apresuradamente cualquier novedad que en el decurso del tiempo se proponga", del ciego y absurdo historismo de matiz posthegeliano o diltheyano, que admite *todos los eslabones* de la historia, sin excepción; los cuales, por estar sumergidos totalmente en el flujo histórico, forman *una cadena báquica en la que todos están ebrios*, según la frase de Hegel, que cita complacido Ortega! Aquel "no oponer cada día nuevas verdades a las ya adquiridas, sino [...] *edificar la verdad sobre la verdad de modo ordenado y orgánico*" ¡qué lejos está del proceso dialéctico hegeliano, de absorción de contradictorias, de "momentos", igualmente pertenecientes al proceso de desarrollo total! [52].

También la "Congregación de Seminarios y Universidades" el 7 de mayo de 1950 recomendó al episcopado del Brasil que pusiese en guardia contra el relativismo con estas palabras: "guárdense del rela-

---

scholarum adminiculis minus aptis exuere, sanis quoque quibusdam elementis progredientis humanae lucubrationis caute locupletare; numquam tamen eam subvertere fas est, vel falsis principiis contaminare, vel quasi magnum quidem, sed obsoletum existimare monumentum. Non enim veritas omnisque eius philosophica declaratio in dies mutari possunt, cum potissimum agatur de principiis humanae menti per se notis, vel de sententiis illis, quae tum saeculorum sapientia, tum etiam divinae "revelationis" consensu ac fulcimine innituntur. Quid quid veri mens humana, sincere quarens, invenire poterit, iam acquisitae veritati profecto adversari nequit; siquidem Deus, summa Veritas, humanum intellectum condidit atque regit, non ut rite acquisitis cotidie nova opponat, sed ut, remotis erroribus qui forte irrepserint, verum vero superstruat eodem ordine ac compagine quibus ipsa rerum natura, ex qua verum hauritur, constituta cernitur. Quadropter christianus, sive philosophus, sive theologus, non festinanter ac leviter amplectatur quidquid novi in dies excogitatum fuerit, sed summa sedulitate id perpendat ac iusta in trutina ponat, no adeptam veritatem amittat, vel corrumpat, gravi profecto cum ipsius fidei discrimine ac detrimento."

[52] Compárese con Dilthey, tan admirado y tan ponderado por Ortega y los orteguianos. En un escrito de 1897, con el título *¿Qué es la Filosofía?*, dice así: "El resultado es: 1.° Negativo y purgativo: *la metafísica es imposible, lo mismo como trascendente que como científico-natural.* Con esto queda excluída la reducción de la conciencia a ningún dogmatismo; 2.° En cuanto a la *religiosidad*, el análisis histórico-comparado demuestra *la exclusión de toda teoría de revelación e inspiración*, la diferencia cualitativa de valor de las diversas formas, etc.; ... *el valor del cristianismo estriba en el conocimiento de la referencia a la conexión de vida de que surgió, autonomía de la filosofía de la vida.* En 1 y 2 el individuo se hace interiormente libre para dejar que actúen sobre él la experiencia de la vida, las ciencias y el mundo histórico; 3.° Positivo: la filosofía nos pertrecha, mediante la autognosis y el análisis de toda la conexión de la vida histórico-social, para la captación de la vida, la comprensión de la historia y el dominio de la realidad; 4.° Nos abre en la conexión de la vida..." DILTHEY, W.: *Teoría de la concepción del mundo*. México, 1945. Apéndice, p. 410.—Desde luego, al importar Dilthey a España ya cuidarán los interesados de no hacerle decir algo que sea *expressis verbis* la negación del dogma católico (como es negación expresa el texto que ahora yo he aducido). Con ello hacen una concesión gravemente perniciosa tanto para la verdad racional, como para la verdad revelada, porque de poco sirve que un sistema importado y truncado no contenga *expresos errores*, si quita el vigor de las posiciones de las que únicamente *podría venir la recta defensa de la verdad.*

tivismo proveniente de la filosofía de Hegel, que fué condenado junto con el modernismo, y que habla de una evolución del dogma, de un sentido a otro totalmente diverso" [53].

La filosofía de la tradición católica, que empieza sentando la objetividad "plena" de las esencias con su secuela de la verdad "absoluta", es decir, inmutable, y el valor inconcuso de los Primeros Principios metafísicos, puede también, *además* de este fundamento, y sin oposición a él, hablar de evolución, progreso, historia; pero entonces el sentido de estas expresiones es que lejos de olvidar la inmutabilidad y conservación de las verdades fundamentales y de los métodos racionales (que son precisamente los factores que relegan los historistas que disertan contra los gestos "absolutos" de la metafísica), son ampliadas y enriquecidas.

Si los filósofos cristianos de todo el mundo, llevados por el amor a la Iglesia y a la Verdad, toman en su trabajo la disposición señalada por la Encíclica de Pío XII, podrán, y sólo así, dar al pobre mundo alocado de la náusea, de la angustia y desesperación, al del irracionalismo y de la mudanza, al de la provisoriedad de las verdades, un mensaje perenne de verdad, como es el que ha guardado en su seno desde tantos siglos nuestra filosofía perenne.

No basta que un sistema no esté condenado por la Iglesia para que hayamos de estar ante su admisión constantemente en actitud inestable. Aunque en un sistema no haya ninguna falsedad teológica, como son "algunos" de los existencialismos posibles, basta que lógicamente no puedan enlazarse con la defensa de la verdad inmutable, conocida y justificada a través de los Primeros Principios de la razón, para que ya sea rechazable para el filósofo católico.

Y aun en el caso de que algún día apareciese algún existencialismo que, efectivamente, empezase poniendo en salvo todos estos puntos fundamentales, y a ellos añadiese un acopio de análisis existenciales dignos de tenerse en cuenta; hasta en este caso pregunto: ¿no habría que hacer notar claramente que estas aportaciones legítimas y admisibles son de un *orden de importancia muy diverso* respecto de las directrices perennes de la Filosofía Cristiana para la asecución de la verdad?

Es un hecho repetido frecuentemente en el transcurso de la Historia que la Iglesia, al defender la Verdad de que es portadora, en realidad defiende también la causa del "hombre" y de la "cultura".

Así es en este caso: la Iglesia, que hace algunos decenios era ta-

---

[53] *Sacra Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus*, 7-IV-1950, AAS, XVII (1950) 842.

chada de "retrógrada" y de "oscurantista" por oponerse a los que exageraban los derechos de la razón y su alcance, ahora será tachada de "inactual" e "inadaptada" al tiempo moderno, por luchar contra los hijos de las anteriores generaciones racionalistas, que, pasando al extremo opuesto, lo sumergen todo en esta degradante ola de irracionalismo, movilidad y pacifismo a ultranza, que todo lo contamina.

En realidad de verdad, el hecho es que quien antes defendió la razón humana al negarle honores semidivinos que no le competen, ahora la defiende también contra estas oleadas que, como el relativismo, la rebajan a un nivel infrahumano.

Pío XII con su Encíclica señala al mundo cuál es la única senda para la defensa eficaz de la cultura y de la civilización, lo mismo que de la filosofía.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona),

EPISTEMOLOGIA DE LA EVOLUCION BIOLOGICA

En el problema de la evolución, en que intervienen forzosamente biólogos y filósofos con mentalidades tan diversas, puede haber incomprensiones mutuas. Cuando el científico observa el modo cómo utiliza el filósofo los datos aportados por la biología, prescindiendo de hechos que él cree de primera importancia y tal vez valorando secundariamente un hallazgo dudoso de última hora que él juzga de interés básico, puede fácilmente llegar a la conclusión de que éste no se ha hecho cargo del problema de la evolución. Por otro lado, no sería dificultoso tropezar con filósofos que, o bien no acaban de comprender la mentalidad del científico cuando establece determinadas conclusiones o mantiene una hipótesis de trabajo, o tal vez contemplan maravillados cómo argumentos de fuerza lógica indiscutible son preteridos con toda naturalidad o aun positivamente infravalorados por algunos biólogos, convenciéndose con ello posiblemente de que tales científicos son incapaces de justipreciar por sí mismos los datos que su especialidad les pone entre las manos.

Por eso creemos de utilidad ensayar, siquiera sea imperfectamente, una teoría del conocimiento científico-positivo, que nos adentre en la mentalidad del biólogo evolucionista para, de un lado, comprenderla mejor viendo el ambiente que el científico respira en su esfera, y, de otra, señalar a éste los límites justos de su parcela científica.

La ocasión es propicia, pues la afirmación fundamental que Pío XII ha hecho en la *Humani generis,* respecto al origen animal del cuerpo del primer hombre, es que no se ha probado todavía suficientemente [1]; y no sería la primera vez que esta actitud, defendida por diversos autores, ha sido interpretada en ciertos medios como desconocimiento de los avances hechos últimamente por la ciencia. Intentemos, pues, esbozar una epistemología de la evolución biológica, para examinar luego la actitud del biólogo ante el problema concreto de la antropogénesis.

---

1 AAS, 42 (1950), 562 y 576.

1. Teoría del conocimiento científico-positivo.

La palabra "Epistemología" se toma (siempre que no se la limita) como teoría del conocimiento en general, o Criteriología, pero aquí la entendemos en un sentido más restringido como teoría del conocimiento científico-positivo. ¿Cuáles son las condiciones del conocimiento científico? ¿Qué presupuestos vigen en el campo de la investigación científica, y más concretamente, biológica? ¿Cuál es la mentalidad que implícitamente guía y orienta al biólogo en el análisis e interpretación de los hechos, en la selección de las hipótesis, etc., etc?

Para establecer las bases de una Epistemología de la evolución biológica podemos tomar como pauta las de la Epistemología Crítica, puesto que aquélla es un caso particular de ésta.

1.° La teoría general del conocimiento, tal como se expone en Criteriología, supone: 1) una actitud inicial; 2) un método; 3) un criterio.

1) La *actitud inicial* es "crítica", no dogmática; de examen, no de aceptación indiscriminada de verdades. No caben *prejuicios* que den por resuelto de antemano lo que se trata de justificar. La teoría de las "tres verdades" fundamentales, aunque verdadera en sí, no solventa el problema epistemológico que esencialmente es crítico. Sin embargo, este examen crítico no puede emprenderse inicialmente con duda real de la aptitud de la mente para la adquisición de la verdad, so pena de cerrarse de antemano la salida. En todo otro conocimiento filosófico y científico se exige la duda seria inicial, menos en éste, en que se impone una excepción. No obstante, un examen más detenido nos dice que la excepción es más aparente que real, pues si el problema crítico no sufre una prueba estricta es precisamente por su intrínseca claridad, y como todo postulado fundamental de una ciencia (piénsese en el de Euclides para la Geometría clásica) está tan cerca de la luz misma, que todo medio para iluminarlo, distinto de él, en realidad lo oscurece. Por eso la actitud inicial en el problema crítico es la de "suspender el juicio" sobre nuestras certezas naturales y "examinar críticamente" nuestra facultad de pensar. Concretando estas observaciones en una sola frase, podemos decir que la actitud filosófica inicial es de "examen crítico", sin "prejuicios" de ningún género.

2) El *método* es el "filosófico". Para descubrir la primera verdad-base se usa el análisis fenomenológico de los juicios inmediatos de conciencia. Para las demás verdades se emplea el método filosófico inductivo-deductivo en toda su extensión.

3) El *criterio de verdad* es la "evidencia"; con él se justifica primero la existencia del yo y del mundo, y luego todas las demás verdades que el examen crítico dejó en suspenso.

2.° La teoría del conocimiento científico posee también los mismos tres elementos, aunque adaptados a su medio específico. Desarrollemos su contenido para penetrar en la ideología criteriológica del científico y en particular del biólogo.

1) La *actitud inicial* del biólogo ante un problema de investigación científica ha de ser: a) *crítica;* b) *naturalista;* y c) *libre de prejuicios.*

a) La primera condición—actitud *crítica*—no requiere explicación especial. Como ya hemos notado, fuera del Problema Crítico que se debate en el umbral de la filosofía, el planteamiento científico o filosófico de todo verdadero problema ha de hacerse con duda real positiva.

b) La segunda condición que exige es una actitud *naturalista*, en cuanto esta palabra envuelve un buscar la explicación de los hechos dentro del orden natural-positivo, sin recurrir a la Causa Primera. Este elemento es muy típico de la mentalidad científica y requiere explicación.

El científico que por oficio busca la causa próxima de los fenómenos naturales, no puede acudir al Creador de la naturaleza para dar razón de los hechos naturales que maneja sin salirse de su ámbito. Podrá suceder que, en ocasiones, ignore la causa de los hechos biológicos, viéndose entonces obligado a acudir a una hipótesis más o menos probable, y aun podrá suceder que no encuentre una teoría aceptable para determinados hechos; pero en tal caso siempre será preferible el silencio a un recurso a Dios, que sería salirse fuera del marco científico. Este es el alcance del Principio del Recto Naturalismo que regula—en el orden de nuestro conocimiento—la intervención del Ser Increado en las causas creadas: "No debe recurrirse a la Causa Primera, sino sólo cuando la explicación por las causas segundas es imposible" [2].

Lejos de ser este principio una conquista del espíritu crítico de nuestros tiempos, es un principio básico que defendieron ya los grandes escolásticos. Hablando Suárez de si Dios creó en el sexto día algunos animales, que nacen del cruce de distintas especies, "como el mulo, leopardo, lince y otras especies", establece que: "Dios sólo produjo inmediatamente aquellos animales que, según su especie, no podían ser introducidos en la naturaleza sino por su acción personal, pues los demás, que podían ser producidos por causas segundas, fué conveniente que

[2] El sentido de este principio lo hemos expuesto en otro lugar (*Evolución*, Barcelona, 1950, pp. 68 y sigs.); pero queremos ahora precisar más algunos conceptos.

ellas los produjesen, lo cual dice más con la perfección del universo" [3]. Rectamente, pues, se resiste el científico a admitir una explicación que no sea del orden puramente empírico. Sin embargo, hay un sentido abusivo de este principio, que conviene señalar.

Suele el biólogo, y aun muchos filósofos, suponer que la hipótesis opuesta al evolucionismo es la de las "creaciones sucesivas" [4]; pero éste es un prejuicio inveterado y sin fundamento. El creacionismo no ha sido nunca una hipótesis científica, sino filosófica; la hipótesis que se opone al evolucionismo en el terreno científico es el "fixismo". Eso sí, el fixismo conducirá al filósofo a las creaciones sucesivas distribuídas por el tiempo; pero un biólogo no puede—sin faltar a su sinceridad profesional—rechazar una hipótesis científica por las consecuencias que pueda tener en un plano filosófico o teológico. Este modo de pensar, que late implícito en la mente de no pocos hombres de ciencia, se pone de manifiesto cuando el Principio del Recto Naturalismo interfiere con otros.

En efecto; existe un principio filosófico, que trasciende a toda ciencia (y afecta, por lo mismo, al biólogo), que dice que entre varias hipótesis hay que preferir aquella que, además de explicar todos los hechos, goce de *mayor probabilidad*. Ahora bien; en caso de colisión de este Principio con el del Recto Naturalismo, ¿debe el científico defender una hipótesis que sea menos conforme con los hechos, prefiriéndola a ultranza a otra que esté más de acuerdo con ellos, pero que obliga al filósofo a postular una intervención de Dios (no de milagro) en la naturaleza? Más concretamente: en caso de que la conexión genética de dos grupos taxonómicos superiores (orden, clase...) sea *menos probable* que su irreductibilidad—más aún, aunque sea solamente *posible*—, ¿debe el biólogo preferir el evolucionismo al fixismo, porque éste lleva al filósofo a una hipótesis creacionista? Entramos con esto en un punto crucial de este problema.

Algunos autores así parecen afirmarlo [5]; pero creemos infundada esta posición y menos científica de lo que a primera vista parece. Notemos, en primer lugar, que el principio de la "Hipótesis más probable" es deductivo y *a priori*, y que el del "Recto Naturalismo" es sintético, sacado de la experiencia. Ahora bien; si el Principio del Recto Naturalismo fuese

---

[3] *De opere sex dierum*, II, c. X, n. 12 (Ed. Vives, t. 3, p. 163).

[4] A. DONDEYNE: *Les problèmes philosophiques soulevés dans l'Encyclique "Humani Generis"*, Revue Phil. de Louvain, 49 (1951), 15.

[5] MARCOZZI: *La vita e l'uomo*, Milán, 1946, p. 167. Nótese, con todo, que el autor supone que las hipótesis opuestas son el evolucionismo y el creacionismo, no el evolucionismo y el fixismo.

deductivo, no tendríamos la menor duda en responder afirmativamente, pues siendo válido en todo caso e hipótesis, la actitud científica exigiría ciertamente la preferencia de este Principio sobre el otro; pero el caso es algo diverso. Se trata de un Principio *sintético,* sacado de la experiencia, que no puede aplicarse sino a aquel orden en que ha sido experimentado. La desorbitación del ámbito de los Principios no es exclusiva del terreno de la evolución, sino que ocurre también en otros campos de la filosofía de las ciencias. Hay quien aduce el Primer Principio de la Termodinámica para poner en duda la existencia de la libertad, pues esta energía psíquica, caso de darse—se dice—, pondría en contingencia su validez. Parece olvidarse que este Principio, como sintético que es, no tiene validez sino en el orden físico y biológico, únicos en que se ha comprobado, pero aplicarlo sin más al orden psíquico es una extrapolación ilícita.

Decimos, pues, que el Principio del Recto Naturalismo no es analítico, sino que se basa en una doble experiencia: la existencia de relaciones causales entre los seres creados (base de las leyes físicas), y el hecho de que Dios no altera esas relaciones causales que una vez estableció. Ahora bien: ¿qué conexión causal existe entre dos "clases" o aun "órdenes" sistemáticos que el Creador deba aquí saltar con una supuesta intervención? Este es precisamente el problema del origen de las especies naturales, y sin "petición de principio" no puede darse por resuelto. Es cierto que un Principio sintético puede aplicarse a otros órdenes del experimentado, al menos como hipótesis, si no hay razones en contra; pero si éstas existen la extensión puede ser injustificada. Ni es preciso que estas razones sean *ciertas,* como se ve claro en el caso de la creación del alma (exigida por razones filosóficas apodícticas, y ante las que nada valen los prejuicios anticreacionistas), ni en el de la libertad humana, que en nada depende—como decíamos—del Primer Principio de la Termodinámica, como ni tampoco del Principio de Indeterminación de Heisenberg, que fueron experimentados sólo en el mundo físico[6]; basta que las razones sean *más probables.* Nosotros no vemos por qué un Principio deductivo y *a priori* ("Hay que elegir la hipótesis más probable") haya de ceder ante un Principio sintético ("No hay que recurrir a la Causa Primera, sino cuando la explicación por las causas segundas sea imposible") en un terreno en el que éste no ha sido experimentado. Obligar,

[6] Es lamentable la confusión que reina en este orden de ideas. Véanse, por ejemplo, los esfuerzos que hace Planck para salvar el libre albedrío dentro de un mundo físico determinista. ¡Conatos laudables, pero completamente inútiles—como los que otros hacen en un mundo indeterminista—por estar mal planteado el problema! MAX PLANCK: *¿A dónde va la ciencia?,* Buenos Aires, 1947, c. IV y V.

en nombre de la ciencia a defender una hipótesis menos probable (Evolución mayor) que otra (Fixismo de Orden, Clase, Phylum con Evolución menor) por un Principio sintético extrapolado, no acabamos de ver que sea muy propio de una actitud científica. Creo que en el fondo existe un fino prejuicio: el considerar como *esencial* a la posición del científico (y, consiguientemente, válida siempre y en toda hipótesis) no sólo toda exclusión directa de la intervención divina, sino toda hipótesis científica (como la fixista) que dé pie al filósofo a postularla. El Principio del Recto Naturalismo lo hemos sacado de la experiencia, y no es lícito darle ni mayor ni menor extensión de la que tiene en sí. Es un Principio que vige y pudo no estar vigente. El grado de intervención de Dios en la naturaleza (a través del tiempo y del espacio) ni podemos fijarlo nosotros *a priori*, ni deducirlo de una observación espacio-temporal excesimamente limitada; en una palabra: no podemos ni minimizarlo ni exagerarlo. Tan ilícito sería *a priori* atribuir a Dios inmediatamente toda acción en las criaturas, a menos que se probase ciertamente lo contrario, como—al revés—atribuir a la criatura toda acción mientras no se demuestre absurda. Hemos de observar la naturaleza y deducir de ella las leyes. Dios *pudo* haber establecido otro orden distinto del actual en lo relativo a su intervención en la causalidad creada, y así como de hecho un científico, en el orden establecido, no sólo no puede recurrir directamente a la Causa Primera, sino que puede lícita y plausiblemente descartar la acción de Dios en todo lo relativo al *desarrollo y desenvolvimiento de los seres;* pudo Dios, en lo relativo al *origen* de los mismos, haber establecido otra ley (que no puede excluirse *a priori* ni menospreciarse, si los hechos la sugieren fuertemente); más aún: pudo Dios, en el mismo orden del desenvolvimiento de los seres, haber establecido otra ley de intervención más rígida o más limitada, dentro de la cual un científico habría tenido que contar con la acción de la Causa Primera en sus hipótesis ordinarias de trabajo científico. Esto nos dice que el principio del Recto Naturalismo no tiene *esencialmente* un sentido ilimitado, sino que ha de deducirse de la experiencia. Si, pues—permítasenos la insistencia—, los hechos nos dan relación causal entre los grupos sistemáticos inferiores (Especie-Género-Familia) y al mismo tiempo demuestran como más probable la no-conexión causal entre los grupos sistemáticos superiores (Orden-Clase-Phylum); no vemos en virtud de qué Principio razonable pueda defenderse que el científico, como tal, deba preferir una hipótesis menos conforme con la experiencia (Evolución mayor) a otra que está abonada por ellos (Fixismo de especie natural con Evolución

menor). Ciertamente no creemos pueda invocarse el Principio del Recto Naturalismo.

Por otra parte, el proceder de los mismos biólogos evolucionistas muestran cierta inconsecuencia en el modo de aplicar este criterio. De ser verdad que en caso de colisión debe preferirse el P. del "Recto Naturalismo" al de la "Hipótesis más probable", habría el evolucionismo de ser monofilético, ya que este es científicamente posible, mientras que el polifiletismo conduce a la tan temida hipótesis *filosófica* creacionista. Sin embargo, de hecho son mayoría los científicos que han abandonado el monofiletismo. Esta incongruencia de procedimiento muestra que el Principio no es tan riguroso como a veces se pretende.

Resumiendo, pues, este punto, decimos que la actitud del científico ha de ser naturalista, es decir, basta que en el orden en que vige ciertamente el Principio del Recto Naturalismo (que abarca todo el amplio campo de las leyes del mundo físico y biológico, con la sola excepción tal vez del *origen* de los seres inorgánicos y de algunos orgánicos) sea *posible* una explicación, para que se anteponga a otra, tal vez *más probable,* pero que exija una teoría filosófica en la que se recurra a la Causa Primera. Sin embargo, la actitud científica no es *esencialmente* naturalista; es decir, en un orden en el que no consta si vige el Principio del Recto Naturalismo (*origen* de los organismos pertenecientes a Orden, Clase, Phylum, muy distanciados morfológicamente y funcionalmente, y que aparecieron en eras geológicas tan distantes y en condiciones biológicas tan distintas de las actuales) esa actitud no implica necesariamente la elección de una hipótesis menos conforme con los hechos (macroevolución), con preferencia a otra también científica y más conforme con la experiencia (fixismo de especie natural con microevolución), por la sola razón de que ésta da pié a una hipótesis filosófica que atribuya a la Causa Primera la explicación de tales hechos. Quien entienda así el Principio del Recto Naturalismo, tiene obligación de probarlo. Decir que basta el hecho de la conexión genética de las especies, géneros y familias para suponer lo mismo en los órdenes, clases y aun phylum, a pesar de la carencia de datos positivos y fuertes sugerencias en contra, es suponer previamente lo que se ha de probar [7].

[7] Nótese que aun "ahora" el Principio del Recto Naturalismo no vige *universalmente,* como se ve en la creación de las almas, a la que nadie ha pretendido aplicar dicho Principio, a pesar de que el concurso instrumental de las causas segundas en la acción creativa es algo en sí *posible* (según SUÁREZ), y de que no faltan razones de congruencia que apoyen esta hipótesis (como el hecho de que si los padres concurriesen como instrumento en la creación del alma de los hijos, les comunicarían su naturaleza *íntegra,* pudiéndose llamar padres en un sentido mucho más exacto que el que admitimos).

c) La actitud inicial del científico ha de estar, en fin, *libre de prejuicios*. Esto es demasiado obvio, y fuera injuria a los profesionales de la ciencia ponerlo en duda. Es evidente que el científico no puede tomar de antemano una actitud incompatible con ningún resultado a que le fuercen los hechos. Sin embargo, la historia del evolucionismo muestra algunos casos—pocos, ciertamente—en que se ha faltado a esta norma. Hay declaraciones explícitas de algunos biólogos, que han llegado a afirmar sin ambages que no defenderían la teoría de la evolución si no fuera por motivos filosóficos o religiosos [8]. La misma extensión injustificada del P. del Recto Naturalismo—a que acabamos de aludir—es otro caso de prejuicio. Y prejuicio es también la interpretación del mismo Principio que excluye la posibilidad del milagro ("No hay que recurrir a la Causa Primera sino cuando la explicación por las causas segundas es físicamente imposible *con imposibilidad absoluta.*") Puede verse descrita con maestría esa actitud en las calientes y sinceras páginas salidas de la pluma de A. Carrel [9], cuando en los primeros años de su carrera médica acude incrédulo a Lourdes en plan de mero registrador de hechos. Ante la curación súbita de una peritonitis tuberculosa, refleja fielmente el autor todo cuanto pasa por su mente y la lucha que libra su mentalidad científica derrotada ante la presencia de un hecho que no puede explicar por las causas naturales.

Es cierto que los deslices de algunos no deben influir en los demás, y sería sumamente expuesto el juzgar de los problemas por las *intenciones*, reales o supuestas, de quien los defienden. Pero tampoco está fuera de lugar recordar al científico el peligro que tiene de no sustraerse a la fuerza de arrastre de un ambiente creado a través de generaciones, y del que tal vez él mismo se ha preguntado más de una vez el motivo.

Ni que decir tiene que los prejuicios han actuado igualmente en el campo fixista. Algunos creyeron en otro tiempo que era irreconciliable la evolución con el dogma, pero ya se ha hecho bastante luz sobre este punto. Con todo, el motivo afectivo no deja de actuar en muchos. ¡Que el hombre cuente entre sus antepasados a un antropoide...! Mas no serán razones teológicas las que susciten esta duda... Quien piense en la frase bíblica *de limo terrae*, no vemos que pueda sentir sonrojo de venir de un ser mucho más perfecto que el barro. A quien esté avezado al estilo de Dios no puede hacerle esto mucha mella. Mayor distancia incomparablemente hay de Dios al hombre que del hombre a un reptil repug-

---

[8] SHELTON-DEWAR: *Is evolution proved?*, Londres, 1947. Introducción de A. LUNN, páginas 5 y sigs.

[9] ALEXIS CARREL: *Viaje a Lourdes*, Barcelona, 1949.

nante; y, sin embargo, es posible que nos parezca muy natural que Dios se haga hombre, y a la vez nos subleve no ya un descenso repentino del hombre a un estadio animal, sino tan sólo el contarle entre nuestros antepasados. La clave de este estilo de Dios es siempre la misma: una mirada algo más amplia que la nuestra.

2. *Método científico.*—El método propio de la ciencia positiva es el puramente positivo. Suelen los hombres de ciencia preciarse justamente de no querer teorías, sino *hechos*. Y es que, efectivamente, el científico, actuando como tal, no puede, sin salirse de su campo, suponer un sistema filosófico determinado. Podrá, como hombre, tener sus ideas filosóficas y religiosas; pero, estando en funciones, no puede hacerlas actuar.

Algunos, exagerando la nota, no omiten (al reclamar los hechos) la frasecita consabida de menosprecio a la metafísica. Sin embargo, es evidente que la ciencia no puede dejar de suponer determinados principios metafísicos; no ya en el sentido obvio de que en toda afirmación va implícito el reconocimiento de los Primeros Principios de Contradicción, Razón Suficiente, etc., sino en cuanto que al buscar las causas próximas de los fenómenos, no puede menor de suponer la existencia de causas y un método concreto de investigación de las mismas. Mas esto es algo implícito que no quita a la ciencia su carácter, y que el científico no tiene por qué explicitar. Es una de las múltiples e inevitables interferencias que arrastra consigo la verdad real, que no es de suyo filosófica ni científica (todo esto son precisiones), sino un bloque integral que abarca todos los aspectos parciales del conocimiento.

Hemos dicho lo que ha de ser y lo que en la mayoría de los casos es; pero la experiencia no siempre se acomoda enteramente a esta norma. Pocos físicos se consideran fuera de sus funciones defendiendo el Principio de Indeterminación de Heisenberg, que es, en parte, filosófico, y posiblemente ningún paleontólogo advierte que al anunciar un nuevo hallazgo, presentándolo como enlace filogenético entre dos grupos sistemáticos, ha resuelto de hecho uno de los problemas más difíciles de filosofía—el de los signos de causalidad—, que torturó a Hume, y dió pie, en parte, al sistema kantiano. El que una serie continua y ordenada de organismos de perfección ascendiente arguya causalidad entre sus eslabones es algo muy verdadero, pero que pertenece de lleno al campo filosófico.

Si entramos en las causas de la anomalía que supone esta incursión en campo ajeno, veremos que es doble. Al tomar la filosofía de las ciencias un auge tan considerable, con ocasión de los avances acelerados de la física y biología, no pudo esta parte de la filosofía quedar en ma-

nos de filósofos, como correspondía (mal preparados como estaban para seguir de cerca un desarrollo tan rápido de la ciencia), y fué tomada a cargo por los mismos físicos teóricos y biólogos investigadores que iniciaron el movimiento. Por eso es muy explicable que todo científico haya adoptado como posiciones propias las de sus compañeros de trabajo, aunque sin advertir que aquellas incursiones teóricas se salían fuera del marco de la ciencia positiva, ya que las ciencias no se especifican por el sujeto que las cultiva, sino por su objeto formal y por el método que consiguientemente se emplea para su estudio. Cuando Einstein elabora su teoría de la relatividad, o cuando Heisenberg establece su principio de indeterminación en un sentido generalizado, etc., actúan como filósofos de la naturaleza y entran en un campo de nadie, que en otro tiempo fué dominio de los filósofos, cuando los conocimientos científicos no exigían una especialización tan precoz. Estos estudios volverían a sus cauces normales el día que filósofos de extraordinario empuje lograsen dominar ambos campos, filosófico y científico. Este error de perspectiva explica el hecho nada infrecuente de científicos de la talla de un Edington o un Planck, que se atrevan a discutir la existencia de la libertad humana, sin creer por ello que se han excedido en sus atribuciones.

Un segundo motivo se une a esto: la tendencia de todo hombre pensador a totalizar orgánicamente sus conocimientos construyendo síntesis cada vez más unitarias; pero conviene que el puramente científico conozca exactamente sus límites y no salga de ellos si no se siente con fuerzas y autoridad suficiente para entrar en campo filosófico.

¿Cuál es, pues—podemos preguntarnos ahora—, el sentido de la ciencia puramente positiva, y más en concreto el del transformismo dentro de la mente científica? El cometido de la ciencia positiva es descubrir por medio de la inducción, y solo secundariamente de la deducción, las leyes que rigen el universo físico. Es evidente que, como hipótesis de trabajo, puede el científico echar mano de las teorías que el filósofo de las ciencias le ofrece, y aun de las que puede brindarle la filosofía especulativa (como si el biólogo, en el estudio del cuerpo humano quisiese tomar como hipótesis de trabajo la existencia en el hombre de algo superior e irreductible a la materia), pero siempre como normas *negativas*, en un sentido parecido a como la fe orienta la investigación del científico católico en materias relacionadas con el dogma.

La tarea del biólogo en el problema del transformismo será estudiar las leyes que rigen la evolución menor; investigar si es posible extender el campo de las conexiones genéticas a los grupos sistemáticos superiores (es decir, intentar demostrar la macroevolución); determinar, en

general, las leyes que rigen el mundo biológico (genéticas, embriológicas, fisiológicas, etc.). Pero con un método estrictamente positivo, no podrá nunca descifrar el origen del *hombre*, cuyo elemento formal y específico—el alma—coloca al problema en un plano muy por encima de su alcance.

3. *Criterio de verdad.*—El único criterio de verdad para el científico es la evidencia de los hechos. La ciencia se nutre de realidades, y ante éstas nada valen las teorías. En cuanto a hipótesis, las usa la ciencia, pero no como criterio de verdad, sino como instrumento de investigación de la misma. Precisemos el sentido que el científico da a sus "hipótesis de trabajo".

Ya se ve que con esta frase no se pretende afirmar que las hipótesis de trabajo sean *ciertas* (esto sería antinómico), pero ni siquiera que sean *más probables*. Hipótesis de trabajo es simplemente una suposición que va bien al científico para su investigación positiva. Concretamente, la teoría de la evolución biológica es una hipótesis de este género, que ha movido poderosamente todos los resortes de la ciencia, haciéndola avanzar en todos los órdenes, y es justo reconocer sin restricciones que ha sido más fecunda que la hipótesis fixista. Esta no mueve de suyo a la investigación al dar por resuelto—siquiera sea provisoriamente—el origen de los organismos; mientras que aquélla, al suponer muchas soluciones posibles dentro del árbol filogenético, tantea salidas y estudia los extremos que se dicen irreconciliables para tratar de acercarlos, con lo que llega a veces a descubrir luces insospechadas, vislumbrando, a través de la variedad casi ilimitada de formas que encierran los distintos Ordenes, Clases y Phyla, la maravillosa unidad de plan del Creador en su obra.

Por eso el científico no siempre ha de elegir como hipótesis de trabajo la que goce de mayor probabilidad, sino la que sea más provechosa en su labor investigadora. Y, en concreto, el biólogo, aunque deba reconocer que el fixismo de Orden sistemático es más conforme con los hechos, puede adoptar una actitud transformista [10]. Quien obre de este modo no tendrá que temer ciertamente el aspecto teológico del problema antropogenésico (ya que esta actitud no prejuzga la solución definitiva, ni puede siquiera interpretarse como una adhesión mayor al origen animal del cuerpo del hombre). Pero tampoco podrá en justicia censurar al filósofo, que ateniéndose más a la hipótesis que hoy día abonan

---

10 Este caso es más difícil que ocurra en las ciencias filosóficas, pues la mayor fecundidad de una hipótesis suele estar precisamente en explicar mejor los hechos coordinándolos en una mayor unidad sintética.

preferentemente los hechos, niegue la macroevolución, tachando esta posición de acientífica; ni menos deberá emitir juicio alguno sobre las verdades religiosas ligadas a este complejo problema, que pueden estar fundadas en motivos cuya valoración escapa a su alcance.

2. Actitud del biólogo ante el problema de la antropogénesis.

1) *¿La evolución del cuerpo del hombre supondría un caso de micro o de macroevolución?*—Las consideraciones que preceden quisieron precisar las condiciones que exige en el hombre de ciencia una epistemología del conocimiento científico; veamos ahora más concretamente la recta mentalidad del biólogo ante el problema antropogenésico.

Preguntémonos, ante todo, si el posible origen animal del hombre sería un caso de evolución "mayor" o "menor". Esta distinción se hace necesaria, pues según sea la respuesta, la solución del problema podría encontrarse hecha.

Si es verdad que tomando el problema del origen de las especies en bloque, el biólogo ha de ser evolucionista; con todo, descendiendo en concreto al origen de todas las especies que abarca la sistemática, se verá forzado a establecer una diferencia radical entre las agrupaciones taxonómicas superiores y las inferiores del reino animal y vegetal. En las segundas comprobará la evolución con hechos abundantes que no dejan la menor duda, y donde éstos no han sido todavía constatados podrá extender justamente la explicación evolucionista basándose en el Principio del Recto Naturalismo. En las primeras, por el contrario, la fuerza de los argumentos evolucionistas se desvirtúa, y no sólo distan mucho de la evidencia, sino que la hipótesis fixista (de Orden, Clase, Phylum) gana en probabilidad. Por eso dijimos que extender la evolución "menor" comprobada a la "mayor", en virtud del Principio del Recto Naturalismo, era injustificado si no se hacía a título de mera hipótesis de trabajo. Según esto, si el origen animal del cuerpo humano supusiese un caso de evolución "menor", el Principio del Recto Naturalismo nos autorizaría, sin más, a dar por resuelto el problema antropogenésico sin necesidad de esperar a comprobarlo con las aportaciones de la paleontología. Pero ¿es éste el caso?

A primera vista así lo parece. Las diferencias morfológicas que separan al hombre del antropoide no son tan grandes como las que distancian dos Ordenes o Clases sistemáticas, y de hecho los taxonomistas han colocado generalmente al hombre y al antropoide en el mismo Or-

den de los "Primates". Sin embargo, el hombre es algo más que un soma viviente, y no puede ser la solución tan simplista como se nos presenta.

Si atendemos *solamente* al alma humana, o aun principalmente a ella, el origen animal del hombre representaría, sin género de duda, un caso de evolución "mayor", más aún, si cabe la expresión, "máxima" (de la materia al espíritu); y, en consecuencia diríamos, sin más, que el hombre no puede venir del antropoide. Sin embargo, el biólogo no puede tomar este punto de vista sin salirse de su marco.

Si, por el contrario, prescindiendo del alma, atendemos *exclusivamente* al cuerpo, no parece haber razón para dudar de que se trataría de un caso de evolución "menor". La capacidad craneal, la frente escapada, el estilo, la forma de las manos y pies, el color y el pelaje, etc., etcétera, son caracteres que, aun sumados todos, no sobrepasan la amplitud de la evolución que la ciencia controla en el reino animal. Esta posición es científica, pero tampoco satisface, pues resulta artificial. No interesa saber el origen del *cuerpo* del hombre (prescindiendo del alma), sino del *hombre real,* que consta de alma y cuerpo. Aquélla es una abstracción que nada interesa al científico, y éste es un problema que cae fuera de la zona a su alcance. De aquí se sigue que el mero científico no puede tomar ninguna actitud definitiva ante el problema de la antropogénesis. Puede y debe estudiar los datos paleontológicos, pero desde un punto de vista exclusivamente positivo, sin sentido alguno antropogenésico. Esos datos podrán ser aprovechados por el filósofo de la ciencia—a cuya competencia pertenece el problema del origen del *hombre*—, pero ellos solos no dirían al científico lo que fué, sino lo que *podría* haber sido la antropogénesis *en el caso de que* el hombre carece de alma racional.

En fin, si como filósofos de la ciencia atendemos a las variantes morfológicas que diferencian al hombre del animal, considerándolas no en sí mismas, sino en cuanto exigidas por la "finalidad", o, más en concreto, por la "forma" [11], el problema entonces se oscurece; aunque opinamos como más probable que, aun entonces, se trate de un caso de evolución "mayor". En efecto, tanto la estructura somática del animal como la del hombre vienen regidas por la "finalidad" de los mismos (el elemento material—lo orgánico—se da por el formal—la finalidad—). Luego un cambio de estructura orgánica que partiendo del animal llegue al

---

11 No puede un científico prescindir de este elemento *relacional* del organismo humano en un estudio de anatomía comparada (como no prescinde en el organismo animal); pero no tiene por qué reparar en que la "finalidad" del cuerpo humano se realiza en un ser precisamente *espiritual*.

hombre, sería una variación motivada por el cambio de finalidad (poco importa que la variación morfológica sea pequeña o grande). Luego si las finalidades del organismo animal y del humano son radicalmente distintas (por encarnarse en sus respectivas "formas"), un cambio de la estructura somática animal en humana supondría un caso de evolución "mayor". Este aspecto parece claro; sin embargo, como ese cambio de finalidad importa *de hecho* variaciones somáticas mínimas, no parece improbable que una forma animal que se ordenase intrínsecamente a preparar el camino a la forma humana (hipótesis del evolucionismo católico) pudiera dar lugar a esas modificaciones, sin necesidad de llegar a una *exigencia* de la nueva forma.

Estas razones no son decisivas en ningún sentido; pero esta oscuridad basta para que no pueda aplicarse aquí el Principio del Recto Naturalismo en orden a zanjar la cuestión. No queda, pues, otra solución que recurrir a los hechos y, aplicando el Principio de la "Hipótesis más probable", adoptar la posición que abone mayormente la experiencia.

2) *¿El origen animal del cuerpo humano es la hipótesis más probable?*—Los argumentos evolucionistas que más directamente se refieren al hombre son el paleontológico y el etnológico. No podemos en una revista filosófica bajar a pormenores de carácter positivo, pero nos basta para nuestro propósito señalar alguno de los puntos débiles de la argumentación evolucionista que la hace menos probable.

La prueba paleontológica se funda en la progresión ascendente de formas que parece observarse en el cuaternario desde los cráneos más pitecoides de los prehomínidos hasta las formas más actuales [12]; sin embargo, un reparo de importancia es que parece más probable la anterioridad de las formas actuales a las pitecoides. El reciente descubrimiento en Francia (Charente) de fragmentos de dos cráneos premusterienses —*Fontechevade* I y II—, junto con el cráneo inglés de *Swanscombe,* que son anteriores al neanderthal, y pertenecientes al "homo sapiens", plantea una inversión en la cronología supuesta por el evolucionismo, que anula el valor de la prueba mientras no se despeje esta incógnita. Más aún, Weidenreich—evolucionista—extendía esta inversión cronológica al "homo sapiens" respecto de los prehomínidos. En el Congreso internacional de Antropología de Copenhague (1938), presentaba dos cuadros sinópticos en los que comparaba el orden morfológico y el cronológico

[12] Una enumeración de los últimos descubrimientos paleantropológicos (realizados por Von Koenigswald, Leakey, Broom. Hopwood, Weidenreich, Oppennoorth, etcétera) puede verse en diversas obras y artículos. Ver, por ejemplo, WEINERT: *Interprétation des recéntes decouvertes de fossiles pré-humaines,* Scientia, 1951. pp. 71 y sigs.

de los homínidos [13], resultando de ello un confuso entrecruzamiento. Lo más importante de este estudio (en orden a lo que decimos) es que ya en el primer glaciar aparece el hombre de *Piltdown* y *Kanam* (Homo Sapiens) antes de los prehomínidos y neanderthal. Por otra parte, con los casos de Fontechevade y Swanscombe cobra mayor probabilidad la antigüedad de algunos cráneos que se tenían por dudosos, como los dichos de Piltdown y Kanam, y los de *Kanjera* y *Denise*. En resumen, esta objeción es de importancia suma, y mientras no se resuelva, no vemos en qué se funda la seguridad que algunos muestran.

La dificultad presente la ha querido obviar Marcozzi recientemente en conferencia tenida en la Academia de Santo Tomás de Roma [14], diciendo que de los cuatro territorios que tienen fósiles humanos antiguos (Europa, Africa, China y Java), dos de ellos (China y Java) dan como ciertamente más antiguas las formas pitecoides; uno (Europa), como dudosamente anterior la forma pitecoide; y otro (Africa) como dudosamente más antiguo el tipo actual. De ahí deduce el autor que parece *más probable* que las formas pitecoides sean más antiguas. Pero es extraño este modo de argumentar en un autor que precisamente encabeza su trabajo sentando que no hay fundamento científico para defender el poligenismo (es decir, que el género humano venga de varias parejas iniciales) ni el polifiletismo (es decir, que el hombre provenga de varias especies de antropoides). Si la especie humana procede de un tronco común, lo que interesa es saber la primera forma que absolutamente aparece, sea en la parte del mundo que sea, y un cómputo de ese género por continentes parece un artificio para obtener una mayoría aparente de testimonios a favor. Aunque la cronología absoluta del cuaternario sea incierta—como nota Marcozzi—, parece que, en una hipótesis monogenista, ha de atenderse a la cronología absoluta *más probable*, prefiriéndola a las cronologías relativas, aunque éstas fuesen ciertas.

Eso por no insistir en razones más discutibles, pero que empañan la claridad de la argumentación evolucionista, como la continuidad de la serie morfológica, que deja algo que desear en la capacidad craneal, etcétera.

El argumento etnológico también ofrece una seria objeción. Contra todas las esperanzas del evolucionismo, que había intentado comprobar su hipótesis en este terreno con la existencia del politeísmo y poligamia

---

[13] *Compte rendu de la deuxième session.* Copenhague, 1939, pp. 109-110.

[14] Un ciclo de conferencias organizado por la Academia de Santo Tomás sobre temas de la "Humani Generis". El resumen del trabajo lo publicó el mismo P. Marcozzi en *L'Osservatore Romano,* 1 abril 1951, p. 3. "Le origini de l'uomo".

en los ciclos culturales más primitivos; los estudios de la escuela histórico-cultural han demostrado que pueblos pertenecientes al Ciclo Central de la civilización primitiva, como los Pigmeos y Pigmoides, no son politeistas ni polígamos. El P. W. Schmidt, después de estudiar la religión de muchos pueblos de los más primitivos (Fueguinos, Hotentotes, Pigmeos, Habitantes de California central, Este Australiano, etc.), ha podido comprobar cómo bajo la costra de paganismo y superstición, o aun de la creencia en muchos dioses, hay una creencia fundamental en un "Gran Dios", que es el autor y sustentador del mundo [15].

Por otra parte, la teoría del "prelogismo" de los pueblos primitivos, defendida con calor por Lévy-Bruhl, ha sido rebatida con tanto acierto, que el mismo autor francés la ha abandonada prácticamente.

No sabemos lo que la ciencia nos tendrá guardado para el futuro; pero actualmente el evolucionismo antropológico tropieza con dificultades serias como éstas, que impiden que pueda considerársela como la hipótesis más probable. Es cierto que los datos de que disponemos son insignificantes, y su número haría reír en cualquier otra ciencia, pero no puede ser otra nuestra actitud con los datos que tenemos. Cuando las investigaciones se hagan sistemáticamente en todos los continentes, y en el mayor número de localidades de éstos, empezaremos a estar en condiciones de saber algo fundado sobre lo que la Paleontología aporta al problema del origen del hombre.

3) *La actitud de la Iglesia.*—Después de haber dicho que el problema del origen animal del cuerpo del hombre no está probado ni siquiera como *más probable* (mientras subsista la dificultad del orden cronológico de los restos fósiles), se explica fácilmente la actitud de la Iglesia—que no es sustancialmente sino ésta—, y al mismo tiempo no se explica tanto la de algunos medios católicos después de la encíclica [16].

La moderación de las expresiones del Sumo Pontífice contrasta con la falta de equilibrio de algunas críticas. Hablando del origen animal del hombre dice solamente Pío XII que no es "completamente cierto y demostrado" [17]. Del evolucionismo en general no trata directamente, sino

---

[15] W. SCHMIDT: *The origin and Growth of Religion,* Nueva York, 1931; y sobre todo, *Die Urprung der Gottesidee,* Munters, 1912.

[16] "S'il en est ainsi, on comprend que l'homme de science se sente atteint dans son amour-propre, quand on lui dit ou qu'on insinue que l'évolution n'est pas "un fait réellement démontré", mais une simple "hypothèse", una "vue conjecturale", quelque chose qui "exige la plus grande et la plus prudente modération". Car en parlant ainsi, on paraît minimiser la portée et la solidité de l'explication évolutionniste". A. DONDEYNE: *Les problèmes philosophiques soulevés dans l'Encyclique "Humani Generis"*, Revue Phil. de Louvain, 49 (1951), 16.

[17] "Han tamen disceptandi libertatem nonnulli temerario ausu transgrediuntur cum ita sese gerant quasi si ipsa humani corporis origo ex iam existente ac vivente materia

sólo en cuanto ha dado pie para extenderlo a una concepción monista-panteísta del universo, y dice únicamente que es un "sistema todavía no probado incontrastablemente en el mismo campo de las ciencias naturales" [18]. Ante estas frases ponderadas, no acabamos de entender las declamaciones de algunas revistas extranjeras.

Mientras no nos pongamos de acuerdo sobre algunas cuestiones previas (que han sido indicadas más arriba), y que el evolucionismo supone ya resueltas, no hay posibilidad de inteligencia mutua. Se supone gratuitamente: 1), que el origen del hombre (en el que el elemento específico es el alma espiritual) es cuestión que compete a los científicos dilucidar; 2), se supone igualmente que la hipótesis opuesta al "evolucionismo" es la de las "creaciones sucesivas", más aún que esta hipótesis filosófica implica necesariamente la ingenua concepción de que Dios ha creado el mundo como ahora lo vemos con sus fósiles y todo [19]; 3), se supone que con una prueba evidente de microevolución ya se ha puesto fuera de duda la macroevolución, aunque haya fuertes sugerencias en contra; 4), se supone, en fin, que la antropogénesis evolucionista es la teoría *más probable*, a pesar de los serios indicios de inversión cronológica. No es extraño que quienes precisan tan poco los conceptos tomando las cosas tan en bloque, no sepan explicarse ciertas actitudes moderadas.

Hay más: la actitud de la Iglesia, como la del teólogo, requiere una comprensión *especial* de parte del científico evolucionista. Tratemos de darla a entender, así como antes hicimos por comprender la actitud del científico.

La impresión superficial que puede producir el teólogo a los científicos profanos no sería extraño que fuese algo deplorable. Impresión de rigidez y de retroceso lento en sus posiciones. Rigidez porque el teólogo parece mirar con rostro fruncido toda nueva teoría que asoma en el horizonte; retroceso porque mientras el científico tiene conciencia de ir avanzando siempre en la misma dirección, ve que posiciones que hace medio siglo eran combatidas por los teólogos, hoy día se permiten, llevándose la impresión de retroceso ante el avance incontenido de la ciencia.

Sin embargo, esto sólo puede pensarlo quien desconozca la naturaleza de la ciencia teológica. En cuanto a la rigidez y tenacidad en man-

---

per indicia hucusque reperta ac per ratiocinia ex iisdem indiciis deducta *iam certa omnino sit ac demostrata*", AAS, 42 (1951), 576.

[18] "Evolutionis systema *nondum invicte probatum* in ipso disciplinarum naturalium ambitu", l. c., p. 562.

[19] A. Dondeyne, l. c., p. 15.

tener lo tradicional, no vamos a defender excesos criticables—que son posibles en un teólogo—, sino a valorar su actitud justa. Una breve alegoría puede aclarar este pensamiento. Supongamos un individuo que recibe en herencia una mina por explotar en la que el testador asegura hay un tesoro; parte de él está patente, y parte oculto, sin que se sepa el sitio exacto donde se encuentra. El heredero adopta esta actitud razonable: no deja que se extraiga ningún material de su mina sin revisarlo cuidadosamente; no se desprende de nada sin estar seguro de lo que entrega. No puede prohibir la explotación de la mina (en lo que está su fortuna), pero no puede exponerse a que el tesoro salga oculto entre la ganga. Desprenderse fácilmente y luego examinar, podría ser llegar demasiado tarde. Pues bien, la Iglesia ha recibido de Cristo el tesoro de la doctrina con el encargo de custodiarla, y aunque en la mayoría de las cosas sabe ya perfectamente el sentido de la revelación, en otras espera la labor de los teólogos que expliciten lo que se contiene entrevelado, o interpreten lo que va envuelto en un sentido alegórico. La Iglesia no puede volver atrás en materia doctrinal porque es infalible; de ahí esa prudencia humano-divina que no quiere desposeerse inconsideradamente de lo recibido por tradición.

En cuanto a la impresión de retroceso hay mucho de subjetivo. En el mismo sentido en que se dice de la Iglesia, la ciencia retrocede en lo hipotético y permanece estacionaria en lo cierto y adquirido. Desde que Arquímedes, saliendo del baño, estableció su famoso Principio, quedó éste anquilosado para siempre... ¡la verdad había sido alcanzada! En cambio, cuando la ciencia abandona teorías que privaron hasta entonces, puede decirse que retrocede... Es cuestión de términos. Quien comprenda la actitud del teólogo, que hemos expuesto, considerará como un avance lo que otros tal vez crean un retroceso; pues avance es desposeerse de posiciones que se demuestran menos seguras, y la seguridad que la Iglesia ha mostrado en algunos temas abandonados luego, recaía más en lo disciplinar que en lo dogmático. Por otra parte, en el caso de la evolución los principios que ahora algunos propugnan están ya echados hace mucho tiempo. Quien lea el libro de Messenger [20] se convencerá de que a los Padres de la Iglesia no se les cruzó por la mente la idea de evolución, pero también verá que muchos de ellos establecieron principios que están de acuerdo con lo sustancial de ella, como la formación no instantánea del cuerpo de Adán, sino a través de

[20] MESSENGER: *Evolution and Theology*, Londres, 1931.

varios estadios, y aun la intervención de causas creadas (ángeles) en la formación del cuerpo del primer hombre.

La consecuencia que parece desprenderse de lo dicho es la necesidad, en el problema de la evolución, de una comprensión mutua de actitudes entre el científico, filósofo y teólogo. Cuando sin recelos mutuos se aúnen los esfuerzos de todos en la investigación del origen del hombre, podremos aspirar a tener un conocimiento más integral, y fundado sobre esta verdad, que, si no es fundamental para la ciencia, al menos excita mucho la curiosidad del hombre.

ALEJANDRO ROLDAN, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

PANORAMA DE LAS REACCIONES FILOSOFICAS PROVOCADAS POR LA ENCICLICA "HUMANI GENERIS" [1]

Para dirigir sobre él la primera ojeada es, sin duda, buen observatorio lo alto de la primera Universidad Pontificia de Roma, la Gregoriana. Su Prefecto de Estudios, unos meses después de publicado el documento pontificio, cerraba su comentario a él con estas palabras: "De todas las lecciones de la Enciclica, la más frecuentemente repetida y la más bienhechora es, efectivamente, la de la obediencia filial al magisterio que Jesucristo ha establecido

---

[1] Hemos tenido en cuenta, entre otros, los trabajos que a continuación se expresan. De los que conocemos dedicados exclusivamente a puntos ajenos a la filosofía, no hacemos mención alguna. Las iniciales E. H. G. significarán, respectivamente, Enciclica *Humani Generis*.

ALFARO, J., S. J.: *Síntesis doctrinal de la E. H. G.*, en Sal Terrae (Comillas), 38 (1950), 697-702.

ALONSO, J. M., C. M. F.: *La E. H. G.*, en Ilustración del Clero (Madrid), 44 (1951), 7-17.

BEA, A., S. J.: *Die E. H. G. Ihre Grundgedanken und ihre Bedeutung*, Scholastik (Frankfurt/Mein und Pullach), 26 (1951), 36-56.

BLANCHET, Mgr.: *Allocution* (Rentrée de l'Institut Catholique de Paris), en La Documentación Catholique, 47 (17-XII-1950), n.° 1084, cols. 1613-1620.

BOYER Ch., S. J.: *Les leçons de l'E. H. G.*, en Gregorianum (Roma), 31 (1950), 526-539.

DELFGAAUW, B.: *L'E. H. G. et la philosophie*, en Tijd (Amsterdam) (Trad. en La Documentation Catholique-Paris-47 (8-X-1950) n.° 1079, cols. 1310-1315.

DONDEYNE, A.: *Les problèmes philosophiques soulevés dans l'E. H. G.*, en Revue Philosophique de Louvain, 49 (1951), 5-56.

FLICK, M., S. J.: *L'E. H. G. Vero e falso progreso del pensiero cattolico*, en La Civiltà Cattolica (Roma), 101 (16-IX-1950), n.° 2406, págs. 577-590.

GARRIGOU-LAGRANJE, R., O. P.: *L'E. H. G. et la doctrine de Saint Thomas*, en Rivista di Filosofia Neo-escolastica (Milán), 43 (1951), 41-48.

GEMELLI, A., O. F. M.: *Il significato storico della H. G.*, Ibid. 30-40.

GERLIER, Emmo. Card.: *Discours de S. Emm.* (Rentré solennelle 15-XI-1950), en Bulletin des Facultés Catholiques de Lyon, 72 (1950), 111-112.

HAYEN, A., S. J.: *L'E. H. G. et la philosophie*, en Nouvelle Revue Théologique (Lovaina), 73 (1951), 113-137.

LABOURDETTE, M., O. P.: *Les ensignements de l'E.*, en Revue Thomiste (San Maximino), 50 (1950), 32-55.

LEVIE, J. , S. J.: *L'E. H. G.*, en Nouvelle Revue Théologique (Lovaina), 72 (1950), 785-793.

MARTINS, D., S. J.: *A. E. H. G. e a Filosofia*, en Revista Portuguesa de Filosofia (Braga), 7 (1950), 71-80.

MAZZANTINI, C.: *Considerazioni sopra l'E. H. G.* en Giornale di metafisica (Génova), 6 (1951), 1-15.

MONSEGÚ, B. G., C. P.: *En torno a la E. H. G.*, en Revista Española de Teología (Madrid), 11 (1951), 81-103.

MORANDINI, F., S. J.: *Filosofia ed apostolado nell'E. H. G.*, en La Civiltà Cattolica (Roma), 102 (21-XI-1950), n.° 2408.

en su Iglesia y al que el Espíritu Santo asiste hoy como ayer y como asistirá mañana." Esta apreciación universal es plenamente válida en el campo de las reacciones filosóficas.

El significado de ese hecho es mayor si se advierte que, en el campo católico, la *reacción* no se circunscribió a algunas zonas aisladas, sino que fué *universal*. En los actos inaugurales del presente curso en todos los Ateneos teológico-filosóficos de Roma, las alusiones y los comentarios a la Encíclica ocuparon lugar preferente. Las Universidades y Facultades "pontificias" y "católicas" del resto del mundo, a su vez, con las cartas dirigidas al Vaticano fueron dando solemne testimonio de su adhesión a las enseñanzas de la *Humani Generis* y de gratitud al Maestro infalible por ese generoso rasgo, orientador y esclarecedor del pensamiento actual. Numerosas son las exposiciones e impresiones aparecidas en revistas y publicaciones católicas: unas, comentarios; otras, estudios sobre temas tocados en la Encíclica. Predomina el número de escritos en lengua francesa. Tanto de lengua inglesa como procedentes de las naciones americanas, hemos hallado todavía pocos. En España no es mucho lo publicado hasta ahora; lo estudiado y expuesto en disertaciones inaugurales de curso es, sin duda, mucho más. Seguramente también que no habrá sido fácilmente superada fuera de nuestras fronteras la labor realizada en puntos como la diócesis de Bilbao o la Universidad Pontificia de Comillas, por ceñirnos a lo que conocemos al detalle, de celebrar una Semana de conferencias a cargo de especialistas sobre los diversos puntos del documento pontificio. La Sociedad Española de Filosofía le ha dedicado también dos de sus nueve sesiones anuales [2]. A España, además, le cabía otro mérito. Un año antes de publicada la Encíclica, teólogos y filósofos eclesiásticos se habían propuesto como tema de estudio en la Semana Teológica

---

Olgiati, F.: *Rapporti tra storia, metafisica e religione*, en Rivista di Filosofia Neoscolastica (Milán), 43 (1951), 49-84.

d'Ouince, R., S. J.: *Commentaires de l'E H. G.*, en Études (París), 267 (1950), 353-373.

Rahner, H., S. J.: *Hemmschuh des Fortschritts?*, en Stimmen der Zeit (Innsbruck-Munich), 147 (1950-51), 161-171.

Rouquette, R., S. J.: *L'E. H. G.*, en Études (París), 267 (1950), 108-116.

Sapientia, Dirección de: *La enseñanza fundamental de la E. H. G.* (La Plata), 5 (1950), 243-253.

Sily, J., S. J.: *La E. H. G.*, en Ciencia y Fe (S. Miguel. Buenos Aires), 6 (1950), n.° 23.

Simon, P.-H.: *L'actuel et l'Éternel*, en Les Nouvelles Littéraires (Friburgo de Suiza), 12-X-1950.

Zbrozek, J.: *A E. H. G.*, en Verbum (Río de Janeiro), 7 (1950), 519-540.

Se advertirá que la Rivista di Filosofía Neo-scolastica ha dedicado un número entero a la Encíclica; la Nouvelle Revue Théologique ha publicado una serie de estudios en números sucesivos. En La Documentation Catholique, n.° 1079 (8-X-1950) pueden verse reproducidos diversos artículos aparecidos en la prensa francesa sobre la Encíclica.

[2] La *Revista de Filosofía* (Madrid) publicó el texto de la Enciclica bajo el título: *La verdad y su expresión filosófica no pueden cambiar con el tiempo*, 9 (1950), 703-715.

Las disertaciones en la Sociedad Española de Filosofía estuvieron a cargo de los Socios, R. P. José M. Díez Alegría, S. J.: *Actitud de la Iglesia ante la filosofía en la H. G.*, y R. D. Manuel Mindán Manero: *Existencialismo y Cristianismo a la luz de la H. G.*

de 1949 lo que pocos meses después había de ser objeto central de la Encíclica; y las tendencias preferidas por la generalidad de los semanistas, a pesar de la incomprensión de algunos españoles y extranjeros, pudo luego comprobarse que estaban de pleno acuerdo con las enseñanzas papales. Fruto de ello, recogido aun en el Extranjero, fueron diversos estudios publicados también antes de la Encíclica y que, después de aparecida ésta, han sido utilizados para mejor penetrar en su sentido. Finalmente, la 11.ª Semana teológica (sept. 1951) dedicada a la *Humani Generis,* contará con al menos diez trabajos de especialistas.

Tanto en las exposiciones impresas como en las disertaciones orales ha sido un hecho manifiesto en la generalidad de los sectores católicos la solicitud y el esfuerzo por que fuese *recibida* la Encíclica *con el respeto* y la sumisión debidos a su dignidad y autoridad.

En esta sumisión de humildes discípulos, al mismo tiempo que en la caridad con los señalados tácitamente por el documento pontificio, se han distinguido los comentadores más competentes y que, por su reconocida fidelidad a la doctrina tradicional, pudieran ahora haberse exhibido como triunfadores. No ha sido, en cambio, tan acertada la actitud de otros que, extrañamente recelosos, parece que han querido darles a aquéllos normas metológicas para el uso moderado de la Encíclica.

Entre los muchos casos de rendida aceptación, aludamos a uno de singular interes por venir de las páginas de una revista filosófica no eclesiástica y cosmopolita por la variedad de sus colaboradores, entre los que se distinguen varios llegados al catolicismo del campo de la heterodoxia. Escribe así uno de éstos en el *Giornale di Metafísica*: "... nuestra plena y filial obediencia ["de todos nosotros y de cada uno de nosotros, colaboradores del G. di M."] al citado Magisterio de la Iglesia Católica [...] es para todos nosotros (creo en conciencia poder hablar así, también en nombre de los demás) [además de adhesión cognoscitiva] una pasión que salva, todo lo contrario de la que abate y deprime."

"La Encíclica era esperada en los ambientes católicos", nos afirma un comentador belga, y "su texto, añade otro de París, nos coloca de lleno en el corazón de los problemas de hoy."

¿Qué problemas son estos, según los comentadores? Desde luego, *reales y ya existentes.* No meros peligros futuros que prevenir. Reconocido esto por todos, en su descripción y enjuiciamiento se advierte un doble matiz entre los comentadores respetuosos y objetivos. Unos atenúan cuanto les parece posible la gravedad del asunto, el grado de error a que ya se había llegado, la parte que en ello corresponde a los maestros, lo que la Encíclica urge de fidelidad a la tradición; realzan en cambio, las recomendaciones pontificias a favor del progreso, sus indicaciones sobre la conveniencia de conocer y aprovechar lo recto de las novedades, la amplitud y justa libertad concedida a la investigación. Otros, prescindiendo de algún caso de rígido integrismo que pudiera registrarse, se distinguen no tanto por quitar valor a lo acentuado por los primeros cuanto por mantener en todo su relieve la parte "conservadora", llamémosla así, que ésos parecen mitigar.

Se trata, dice un representante de los primeros, en lo que la Encíclica denuncia de "tendencias subyacentes", "una atmósfera de pensamiento", "movimientos de pensamiento que llevarían a errores extremos [...] si no fuesen frenados y orientados."

"No le pidamos al texto lo que no piensa darnos, añade otro; la Enc. H. G. no se propone entrar en el detalle matizado de los pensamientos individuales..."

La tendencia segunda, que es la que estimamos acertada, se manifiesta en pasajes como los siguientes. "La importancia del documento pontificio no ha escapado a nadie. Nótese que el Papa, por razones evidentes, no ha citado nombre alguno; pero al familiarizado con las revistas y con los libros de nuestro tiempo le es muy fácil escribir uno o más nombres bajo cada una de las doctrinas o de las actitudes de pensamiento deploradas" [3]. La justificación de esta manera de hablar es clara: Concretamente un intérprete de la mayor autoridad, el Emmo. Card. Gerlier, Primado de las Galias, en la apertura de curso del Instituto Católico de Lyón, su ciudad metropolitana, precisaba así: "Estas llamadas necesarias del Jefe de la Iglesia, y ciertas medidas con ellas ligadas han alcanzado, lo sabéis, entre otros muchos, a algunos religiosos de Lyón de los que dos enseñaban entre nosotros."

Muchos no se contentaron con la sumisión respetuosa. "Numerosos católicos franceses (nos dice d'Ouince) cuyos testimonios provienen sobre todo—aunque no exclusivamente—de los medios más tradicionales, [...] han leído la Encíclica como un documento liberador; manifiestan claramente que ella les libra de una molestia que pudiera llegar hasta la inquietud."

En medio del armónico acorde de sumisión filial, las discrepancias en el campo católico son raras. No ha debido de faltar, sin embargo, algún tono áspero o menos templado, a juzgar por las afirmaciones de testigos bien informados.

El Emmo. Card. Gerlier decía al iniciar su aludida alocución: "Todavía estoy oyendo el acento conmovido, paternal y firme a la vez con que el Soberano Pontífice nos decía que había juzgado indispensable, so pena de faltar gravemente a su deber de Jefe, formular ciertas amonestaciones, poner en guardia tanto en el orden de la doctrina—esto, en la encíclica H. G.—como en el de la espiritualidad —en la exhortación *Menti Nostrae*—contra ciertas opiniones y tendencias que él veía peligrosas, por rectas y generosas que pudieran ser las intenciones. ¡Ah, hubiera querido yo que lo oigan igualmente en este instante algunos que no parecen haberse dado plenamente cuenta del beneficio de este gesto, cumplido después de tantas meditaciones y plegarias por el jefe responsable de la Iglesia, custodio del más sagrado de todos los depósitos!"

"En ocasiones se ha minimizado la Encíclica", consigna el R. P. Boyer [4], Todavía se dejaron oír palabras más atrevidas. Precisa el relator de *Etudes*:

---

[3] Otro caso. A propósito de la prohibición de sostener el poligenismo y de la expresión "cum nequaquam apparcat", afirma el R. P. J. M. Alonso, C. M. F.: "La fórmula [..] empleada deja abierto el camino para una posibilidad concordatoria." [entre el dogma y el poligenismo]; Cf. *l. supra c.* pág. 16. Sobre el mismo punto escribe el R. P. Boyer, S. J.: "Sería ciertamente traicionar al pensamiento del Santo Padre ver en la fórmula "cum nequaquam appareat" una puerta dejada entreabierta para una dirección diferente en un tiempo futuro. El poligenismo, tal como se le define en la Encíclica, está definitivamente eliminado. Cf. *l. supra c.*, pág, 533. Notemos a propósito de esta fórmula, que la traducción castellana más difundida de la misma (Cf. *Ecclesia,* 10 (2-sept. 1950), n. 477, p. 8 (-260), no es suficientemente exacta. Se la traduce: "ya que *no* se ve *claro*"; el latín dice: "ya que *de ningún modo se ve.*"

[4] De fecha más reciente es el caso de un autor que, dando normas para interpretar la Encíclica y aplicándolas a ciertos casos concretos en los que su criterio no parece de pleno acuerdo con algunas afirmaciones de aquélla, dice: "Si l'Ecyclique n'est pas un document philosophique, elle est encore moins un traité de sciente positive"; de ahí que, a juicio del aludido autor, tal afirmación sobre el existencialismo o tal otra sobre el transformismo hayan de saber interpretarse...

"Las voces de católicos poco deferentes con el Soberano Pontífice, o que pretendieron suscitar polémicas malévolas, han sido raras y apenas han despertado eco."

Fuera de la Iglesia es natural que las cosas sucediesen de otra manera. Muchos de los que hace largo tiempo han tomado su actitud de pensadores de espaldas a la luz de la Religión o de la Revelación, es obvio que en sus escritos no se den por enterados de la existencia de la encíclica. Señalemos, sin embargo, el rasgo de la revista neutra *Dialectica* (Revista internacional de filosofía del conocimiento. Zurich-Neuchatel), de la que sabemos está preparando un número dedicado únicamente a la Encíclica, que contendrá el propio texto de la misma. Muy al revés otras publicaciones han reaccionado vivamente en contra, de perfecto acuerdo con sus errores habituales.

Podía decirse que estaba esto previsto. Expresamente lo había notado el Santo Padre: "Hay católicos que lo consideran [al magisterio de la Iglesia] como un freno injusto, que impide el que algunos teólogos más cultos renueven la teología." Esto exactamente era la reacción que preveía el cronista inglés de la revista *Thougth*, de la Universidad de Fordham (Nueva York) en los medios anglicanos interesados por los temas filosófico-teológicos [5]. Esta es la que recoge la publicación suiza *Orientierung* [6] en la prensa no católica que ha examinado; y es la que ve confirmada el teólogo R. P. Rahner, de la Universidad de Innsbruck, en otros ambientes heterodoxos de lengua alemana, a cuyas injustas quejas responde con su estudio *Hemmschuh des Fortschritts?* Advirtamos, sin embargo, que herejes más avisados, como el arzobispo de York, C. F. Garbett, en contraste con otros errores suyos y con las declaraciones de otros pastores anglicanos sobre la *Humani Generis*, añora la falta de autoridad suprema en su secta y expresa palabras de gran estima para el Papa y el catolicismo [7].

Las actuales enseñanzas pontificias, afirman expresamente varios, siguen la *línea doctrinal* de Pío IX y Pío X, en sus respectivas condenaciones del fideísmo, debilitador de la razón humana, y del modernismo, negador, entre otras realidades, del valor absoluto de la verdad,

El camino histórico al error actual se había preparado, razona el R. P. Gemelli exponiendo el pensamiento de Sartre, con el racionalismo ateo del siglo pasado que, negando a Dios, tenía que acabar por negar toda verdad permanente. De ahí el existencialismo radical, en otras palabras: total relativismo y de éste, podemos añadir, el historismo, evolucionismo monístico, irracionalismo.

Así situada la encíclica en su ambiente, se comprende lo que piensan sobre la *orientación de sus enseñanzas filosóficas* los que han examinado más despacio este aspecto de la misma. El profesor P.-H. Simon, de la Universidad católica de Friburgo, sintetiza su acertada ojeada sinóptica a la encíclica, para información de los no creyentes, en esta frase: "El sentido fundamental de la encíclica *H. G.* parece éste: una indicación ["que en muchos puntos incluye la desconfianza o la repulsa"] de los peligros del irracionalismo." El R. P. Hayen, profesor de la Facultad filosófica S. J., de Lovaina, señala como error capital denunciado el relativismo. Igualmente el R. P. Garrigou-Lagran-

[5] TURNER, V.: *European Chronicle* (England), en *Thougth* (New York), 25 (1950), 704.
[6] *Orientierung* (Zurich), 14 (1950), 205, sigs.
[7] Cfr. *Irénikon* (Chevetogne), 23 (1950), 423-4.

ge. El doctor Delfgaauw, al aludir a la condenación del existencialismo e historismo, apunta asimismo como a su propia raíz a su "abandono de una verdad absoluta e inmutable por una verdad relativa y cambiante". Por eso esta misma realidad, mirada desde su aspecto positivo, le hace reconocer al reverendo P. Gemelli como "idea inspiradora de la Encíclica de modo particularísimo", la defensa de la razón humana, y esto en todos sus ámbitos y aplicaciones: en el filosófico, apologético; en el de la fe, de la teología y de la Sagrada Escritura; en lo que conoce y en los conceptos con que lo expresa; en su actividad y en sus métodos típicamente racionales, y en la primera de las personalidades que con más perfección ha sabido regirse por ella en la adquisición de la verdad: el Doctor Angélico y Común. Análogo es el pensamiento de la Dirección de Sapientia y del R. P. Martins.

Esta verdadera *exaltación* del primordial y supremo instrumento humano *del progreso* bastaría para que la Encíclica mereciese bien de cuantos aspiran a él y para que quedase justificada la reacción universal en el campo católico, arriba aludida, tanto contra las injustas quejas de los no creyentes como contra las que pudieran temerse de los católicos reacios al magisterio eclesiástico; reación que aclama a la Encíclica como propulsora y fomentadora del verdadero progreso científico y de los medios convenientes para lograrlo. Las palabras textuales de la misma confirman lo acertado de esta universal apreciación hecha de ella. Por su parte, el mismo Soberano Pontífice se ha dignado en reiteradas ocasiones, en privado y en público, confirmar su expresa voluntad de propulsar y fomentar la labor de los intelectuales por el progreso científico.

Para garantizar la seguridad de ese anhelado progreso da la Encíclica normas precisas y orientadores. En ellas reconocen, desde luego, los comentadores una *tendencia* francamente *conservadora,* como tiene que serlo la del Custodio de un depósito, tanto teológico como filosófico, de valor inapreciable y eterno. Mas con ella, todos los aludidos lo consignan, se entrelazan y armonizan constantemente las normas concretas que favorezcan al progreso y la justa libertad del investigador.

En la aplicación de estas normas doctrinales a teorías e hipótesis concretas, es digna de honrosa mención el Comentario *sui generis,* como su autor lo califica, del ya citado profesor V. Mazzantini, quien dedica la mayor parte de su exposición a una especie de público examen de conciencia sobre sus doctrinas filosóficas y las de su amigo y colega el profesor Sciacca, señalando leal y agudamente lo que en la Encíclica halla para sus respectivas posiciones filosóficas, de aprobación y de amonestación. Ejemplar conducta de pensador católico. Sinceridad y modestia las más aptas para cualquier rectificación a que pudiera haber lugar en las propias ideas.

En cuanto a las interpretaciones de la *actitud* pontificia *equilibradora* del espíritu conservador y de reserva con el progresivo y de estímulo al avance, nos parece la del R. P. Hayen la más penetrante y exacta. No son dos cosas, dice, es una sola constituída por ambas: "La tradición exige iniciativa: la valentía intelectual forma parte de la herencia que nos han legado los grandes doctores del pasado. El progreso mismo exige prudencia." Así será posible ir "edificando la verdad sobre la verdad", que, como las cosas lo piden y deduce el mismo autor de su apurado análisis de los textos "progresivos" de la Encíclica, es ir trabando y organizando las verdades conocidas y las nue-

vamente halladas de modo que reproduzcan la estructura original de la realidad.

Y concretando en la *aplicación práctica* y detallada *de esos principios*, ¿cuál es lo inmutable, cuál lo modificable, cómo adiestrarse y orientarse en la tarea de proseguir esa construcción?

Cuidadosamente delimitan las cuestiones, entre otros, los RR. PP. Bea, Boyer, Labourdette, Hayen. Definitivos e inalterables son los sillares de aquella que el Papa llama "filosofía recibida y reconocida en la Iglesia", en otros términos, filosofía católica, no exclusiva de escuela o sistema alguno, sino patrimonio común de todo pensador hijo fiel de la Iglesia. Esta actitud filosófica incluye una consecuencia: "a la Iglesia no le son indiferentes todas las filosofías".

Mas a las incompatibles con ese bloque de verdades inconcusas, ¿no podría transformárselas y acomodarlas, haciendo con Kant, Hegel, Kierkegaard, lo que con Aristóteles hizo Santo Tomás? Una insinuación hallamos sobre esto en el R. P. Monsegú, con una respuesta parte favorable, parte indeterminada, Meses antes se la proponía de modo bien definido el R. P. Boyer y respondía a ella certeramente: "Esos y otros pensadores pueden ser útiles para ilustrar tal o cual punto; pero su construcción total, por efecto de su falta de confianza en los primeros principios, no puede ofrecer un núcleo arovechable para el pensamiento cristiano, como el que Santo Tomás halló en Aristóteles o pudo al menos atribuirle. La obra realizada por Santo Tomás sobre los esfuerzos del pensamiento griego, elaborado y depurado por tantos egregios ingenios como un San Agustín, un San Anselmo, tan satisfactoria para la razón y la fe, ¿por qué tratar de rehacerla a base de sistemas agnósticos o panteístas?

Sobre la base inmutable de los principios de la genuina filosofía perenne hay que seguir construyendo. Como *ejemplar y norma* de ese edificar ideológico propone el Papa a *Santo Tomás*. No ha faltado quien extrañamente quisiese ver en esto una especie de promulgación del "tomismo" Fuera de tal excepción, la totalidad de los comentadores, y especialmente los cuatro citados, procuran precisar con la mayor fidelidad y exactitud. "La filosofía que han de proponer los que "enseñan en nombre de la Iglesia", dice el R. P. Labourdette, es la de Santo Tomás. Matizando algo más, se trata de la "enseñanza de los centros eclesiásticos" (Hayen). Y en éstos, ¿dentro de qué límites y con qué obligaciones o restricciones? Según las normas en vigor, responde el consultor del Santo Oficio y ex rector del Pontificio Instituto Bíblico, R. P. Bea: Seguir a Santo Tomás sin prescripción alguna que favorezca más a una manera que a otra de interpretarlo: "Las palabras del Papa a nadie dan derecho para aprovechar la actitud de la Encíclica en favor de ninguna determinada forma o interpretación de la filosofía del Doctor Angélico" [8],

Esta, sin embargo, no se propone como fundamento, modelo y guía del filosofar a solos los futuros sacerdotes en el tiempo de su carrera. *Santo Tomás*, por su doctrina y por su método científico, es el *ejemplar del sabio* católico, en particular *del filósofo*. Los títulos, principalmente desde el punto de vista metodológico que para ello le asisten, los expone en síntesis perfecta el R. P. Garrigou-Lagrange.

---

[8] Cfr. Bea, A.: l. supra c., pág. 48.

Otros puntos más circunstritos han sido tocados detalladamente en diversos estudios. El presentado en la *Civiltà Cattolica* por el profesor de la P. U. Gregoriana, R. P. F. Morandini, S. J., *Filosofía ed Apostolato nell E. H. G.*, aparte de ofrecer una ojeada de conjunto a todas sus enseñanzas filosóficas, alude especialmente a la doctrina sobre el *irenismo*. Este mismo tema se trata con especial cuidado y como uno de los temas capitales del documento pontificio, en la revista *Verbum*, de la Universidad católica de Río de Janeiro. El problema relacionado con él, del diálogo con los no católicos e incrédulos, "peligroso, lleno de promesas y extremadamente difícil", es objeto de diversos artículos, sobre todo de lengua francesa, de tendencia generalmente favorable a una discreta comunicación que atraiga al descaminado, si bien no falta algún bien razonado toque de atención en pro de la inflexible reserva y abstención en ciertos casos [9].

El tema de las relaciones entre la historia y la filosofía y teología, tan ligado con las concesiones que, según algunos, habían de hacerse a un historismo mitigado, las expone con erudición e información copiosa monseñor Olgiati. Del historismo ha comenzado a tratar también M. Dondeyne, con ánimo de estudiar luego otros temas a propósito de la Encíclica. Más de una alusión ha habido también a los límites precisos de la condenación del *existencialismo*, bien clara respecto del ateo y del "que impugna el valor del raciocinio metafísico". Se advierte en este punto en algunos la actitud más tal vez de irenismo que de prudencia, de considerar totalmente exento de la condenación al *método* existencialista porque otros así lo juzgan, porque "tiene afinidades con el método de San Agustín"... y de eximir asimismo de la reprobación al llamado existencialismo católico de algún convertido. Tal benevolencia no basta para salvar la repulsa de la abstracción y, por tanto, del valor del raciocinio metafísico, característica al menos de ciertos *métodos* existencialistas; ni puede justificar la expresa negación del valor de la actividad intelectual típica—raciocinio metafísico—para llegar a la trascendencia, como leemos en páginas llamadas de existencialismo católico, anteriores a la Encíclica. Mencionemos unas líneas, si no definitivas ni exhaustivas, sí ilustrativas del profesor Delfgaauw sobre este tema: "Existe la tendencia acá y allá—sobre todo en Francia—de tomar como base filosófica de la teología ciertas formas de existençialismo en lugar del tomismo. El Papa opone a estas tentativas una repulsa categórica. Además, la Encíclica señala el peligro, que ciertamente late en toda forma de existencialismo, de subjetivar la verdad. Se le recuerda así al filósofo la necesidad de una actitud crítica respecto del existencialismo" [10].

El punto de las relaciones entre el entendimiento y el afecto está tocado por numerosos comentadores, pero sin matizar ni penetrar en él, al contrario de lo que sucede en tantos otros [11].

Los límites de esta nota nos fuerzan a omitir otros datos y críticas. Sea la última impresión eco, como las anteriores, de los AA. examinados: La Encíclica merece el más profundo estudio de todo filósofo e intelectual católico, estudio al que felizmente muchos están entregados [12]. El tono de autoridad y

---

[9] Cfr. GORCE, DR. DENYS: *Susceptibilité romaine en materie de doctrine*, en La *Pensée Catholique* (París), n. 17 (1951), 17-33.

[10] Notemos a propósito de esto que extraña la observación hecha por el R. P. D. Martins al R. P. Alfaro, sobre lo dicho por éste en el núm. 2 de su Síntesis (l. s. c., p. 698), donde no hace más que reproducir el pensamiento de la Encíclica en la Introducción, dejando para el núm. 6 (p. 701) el concretar, como en el correspondiente pasaje lo hace la Encíclica.

[11] Terminado este trabajo, llegan a nuestras manos dos recientes estudios sobre este punto, seriamente trabajados: MOUROUX, J.: *Affectivité et experience chretienne*, en Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques (Le Saulchoir), 35 (1951), 201-234; y el del profesor U. Viglino, aludido en la nota siguiente.

[12] En confirmación de esto nos llegan en brevísimo espacio, ya redactado este trabajo, estudios tan estimables sobre la Encíclica o sobre temas en ella tocados como

definitivo de sus decisiones, aunque inflexible, como la verdad, no produce depresión o recelo, sino esfuerzo para el trabajo progresivo, implícita y explícitamente recomendado. Este, por lo demás, no se presenta como cosa fácil o ligera. La Encíclica "no tiene por fin aligerar la tarea de los pensadores cristianos, sino hacerla más intensa, más leal y más fecunda" (Hayen). Ese esfuerzo redoblado del hombre de ciencia, falible como tantas veces la experiencia se lo muestra, quedará unas coronado por la conquista inmediata y segura de la verdad; otras habrá acaso de recibir la corrección del que posee el depósito de la verdad infalible. También así, como nota el comentador de *Études*, F. Rouquette, trabajará por la misma causa: "Sacrificio de obediencia e investigación sirven igualmente a la obra de la verdad del Espíritu Santo." En uno y otro caso, y aun a vista de las duras tareas del futuro en medio de la confusión del presente, "qué sentimiento de inmensa confianza en la Iglesia católica—repitamos con el R. P. Labourdette—nos ofrece la lectura de un documento así".

Tiempo es de entregarse con ardor al trabajo. "Caminad ahora que tenéis luz."

JESUS MUÑOZ, S. I.

Comillas (Universidad Pontificia).

---

los de la revista *Euntes docete*, de la Pontif. Università Urbana di Propaganda Fide (Roma, 1951), facs. 1-2, dedicados íntegramente a la Enciclica, con 15 estudios. Los cinco filosóficos se deben a los profesores C. Fabro, U. Delg'Innocenti, J. Visser, U. Viglino, T. Piacentini.

BIBLIOGRAFIA

Nota de la Redacción.—El exceso de original del presente número nos obliga a suprimir en él la acostumbrada sección "Bibliografía: LIBROS".

REVISTAS

PSICOLOGIA. COSMOLOGIA. ETICA. FILOSOFIA DEL DERECHO Y DE LA RELIGION. ESTETICA.

STRASSER, S.: *Le point de départ en psychologie métaphysique*. RevPhiLo, 48 (1950), 220-238.

La obra del P. Marc, *Psychologie réflexive*, ha puesto de actualidad la cuestión del método en lo que generalmente se llama psicología racional o especulativa. Ante todo hay que advertir que su verdadero nombre, para contraponerla a la psicología empírica, debe ser psicología filosófica o metafísica, ya que recogiendo los datos de la empírica, busca sus últimas causas. Ambas pueden combinarse en un solo tratado, aunque no se llegue nunca a formar con ellas una verdadera síntesis.

Como preámbulo a la determinación de cuál debe ser en la psicología metafísica el punto de partida, el progreso y la dirección, se examinan los métodos generalmente seguidos en la nueva Escolástica, o sea el *cosmológico*, en el que el estudio metafísico del hombre viene encuadrado en el del mundo material; y el más moderno, en el que los fenómenos de conciencia proporcionan el punto de partida y constante apoyo a la investigación de lo que es el alma humana. En ambos se señalan sus ventajas e inconvenientes.

El P. Marc en la obra antes citada ha tentado un nuevo método. Debería consistir en tomar un acto humano inmediatamente dado, analizarlo y descubrir así su constitución metafísica. Decimos "debería consistir" porque en la aplicación del método hecha por su autor se notan varias contradicciones y desviaciones que desvirtúan en parte los grandes méritos de la obra.

En la determinación del verdadero método, a la vista de las observaciones hechas a los precedentes, se llega a estas conclusiones: en la psicología metafísica, el punto de partida debe ser un dato elemental, concreto, original, primordial, con carácter de totalidad; y éste no puede ser otro que el "yo" conocido en mi unicidad, intimidad y originalidad. Hay que analizar el acto fundamental de este "yo", que es el acto de "insertarse en el mundo". Con esto ya estoy metido en un proceso dialéctico necesario cuyos pasos sucesivos serán: yo presente a un objeto, el objeto como otro; yo idéntico a mí mismo, por tanto espiritual; yo necesitado de otros seres para situarme, por tanto, material; yo espiritual-material uno, que es el problema antropológico por excelencia.

Un estudio más detallado del análisis nos da el order que guardan los diversos problemas que se resuelven en la psicología metafísica, la cual no es sino un sector de la filosofía del hombre.

Por tanto, el punto de partida de esta psicología es el mismo término a donde llega, o sea: el *hombre concreto en el mundo concreto,* mundo que se manifiesta como un mundo natural, social, cultural y religioso. *A. Fabrat.*

CAFFERATA, ANDRÉS, S. J.: *Notas para una teoría escolástica de la responsabilidad: Los elementos del acto libre,* CyF. 6 (1950), núm. 23, 33-63.

Trata el autor, que firma su estudio en Roma, de buscar los elementos mediatos e inmediatos del acto libre como raíz de la responsabilidad, basándose "en Santo Tomás", muchos de cuyos pasajes aduce, "a la luz de sus mayores comentadores" (Cayetano, con alguna cita de Juan de Santo Tomás, de Suárez y Sertillanges), no con propósito exhaustivo, sino de aportación de los elementos de solución. En asunto tan delicado y complejo se hubieran deseado más perfiladas y justificadas diversas afirmaciones y más elaborado el material aducido. A la cuestión de las relaciones entre el acto libre y la responsabilidad se dedican las últimas diecinueve líneas.

J. Muñoz.

SALMAN, D. H.: *Les Rapports de l'organique et du psychique. A l'occasion des travaux du Dr. Ey.* RevScPhTh, 34 (1950), 197-225.

Todos los compartimientos de la conducta animal se explican perfectamente en función del funcionamiento neuro-endocrino del organismo, por una parte, y de sus relaciones con el medio biológico, por otra. Las funciones psicológicas sensoriales, atendiendo a su mecanismo interior, son estrictamente fisiológicas. No hay psiquismo introspectivo. Enteramente distinto es el caso de la representación humana, donde los automatismos neuro-motores, verbales y humorales pueden tener determinantes puramente internos. El juicio humano no recae sólo sobre datos inmediatos de la experiencia perceptiva, sino también sobre valores ideológicos, psico-sociales y simbólicos. La inteligencia y su facultad de juzgar introducen en el organismo biológico un principio de actividad heterogéneo, autónomo e irreductible. Las locuras animales y humanas tienen en común las etiologías orgánicas y las situaciones traumatizantes, pero difieren radicalmente por su historia ulterior, que en el hombre está ligada a una elaboración autónoma. La manera radicalmente diferente con que el dualismo de lo orgánico y lo psíquico se plantea en el caso del animal y del hombre, esclarece todas las dificultades planteadas. *J. M. Díez Alegría.*

MESEGUER, PEDRO: *Los sueños ante la ciencia. II y III.* RazFe, 142 (1950), 251-264 y 383-398.

La utilización de las sensaciones actuales por los sueños en la vida ordinaria tiene poco relieve. Lo interesante de ello es constar que la incomunicación con el exterior no es completa, cosa que puede dar pie a procedimientos de sugestión. En el sueño hay hipermnesia, pero sin reconocimiento; parece que hay también falso recuerdo. Ordinariamente la memoria de los sueños es fragilísima. La inhibición de la voluntad es muy característica. Aun en los niveles más superficiales no hay voluntad plena, sino impulsos parecidos a la voluntad. En los sueños hay afectividad, pero parece exagerado reducirlos a puro simbolismo de afectividad. El ensueño va regido por un tema somnial, del que brota la situación o situaciones somniales, constituyendo un curso somnial, cuyo dinamismo se explica por el carácter de la memoria sensitiva, por un cierto control intelectual y por el tema somnial, determinado por complejos psíquicos procedentes de la vigilia. Las críticas de los científicos contra el psicoanálisis son fundadas, pero no parece justo desconocer los elementos que éste aporta. Psicofisiológicamente el soñar parece explicarse por una disolución desigual de las funciones de conciencia en relación con el estado electroquímicobiológico de los centros anatómicos que las condicionan. Como finalidad vital de los sueños podría considerarse el ofrecer una pantalla imaginativa y una palestra afectiva para facilitar el juego de las energías psíquicas, con las notas de alucinación, simbolismo, subjetivismo y sinceridad. *J. M. Díez-Alegría.*

JOLANDE, JACOBI: *Los demonios del sueño.* RevPsGenApl, 5 (1950), 491-503.

Estudia el autor la interpretación que se ha dado a través de los tiempos del fenómeno onírico conocido bajo el nombre de "pesadilla". Este fenómeno generalmente se describe bajo los síntomas de disnea, angustia paralizante, opresión y sofocación, afonía a veces total, rigidez de los miembros, o al contrario, temblores espasmódicos, asociado todo ello a la visión de algún monstruo. La idea popular recurre para explicarlo a los fantasmas. Las teorías médicofisiológicas antiguas recurrían más bien a los espíritus, que dieron lugar a una serie de mitos y leyendas. La íntima relación entre las visiones del sueño y las alucinaciones de los locos, dieron lugar a la creencia popular, según la cual los demonios de la pesadilla causan también la locura. Los médicos de la antigüedad veían en la pesadilla el origen de la manía, epilepsia y aun de la apoplejía. En la Edad Media se extendió la creencia de que los demonios eran la causa de esos fenómenos produciendo a veces verdaderas epidemias colectivas de miedo. El psicoanálisis interpreta la pesadilla como un fenómeno que descansa sobre un violento complejo psíquico cuyo núcleo está formado por una represión psicosexual.

El remedio contra la pesadilla varía según la idea que se tenga de ella. Los primitivos recurrían a la magia para aplacar a los dioses y ser visitados sólo de sueños favorables. A veces empleaban los sacrificios, talismanes y amuletos. Los musulmanes usan trozos de papel donde hay versos del Coram y diversos símbolos astrológicos. El espíritu médicocientífico posterior quiso influir en los sueños recetando determinados alimentos y bebidas. Los psicólogos del siglo pasado (que explicaban la pesadilla por causas meramente fisiológicas) intentaron provocar experimentalmente la pesadilla, y evitarla paralelamente, con determinada posición del cuerpo o presiones locales, pero nunca se pudo influir en el contenido onírico de la pesadilla. El psicoanálisis ve en la pesadilla la manifestación y proyección del contenido sexual del inconsciente personal; y Yung, de los "arquetipos" del inconsciente colectivo. Kant creyó que el hecho de referirse ordinariamente las pesadillas a desgracias e imágenes aterradoras era para estimular en general la vida vegetativa que durante el sueño podía estar en peligro. Es evidente que no hemos llegado todavía al secreto de esta forma misteriosa del sueño. *A. Roldán.*

THURSTONE, L. L.: *Implicaciones psicológicas del análisis factorial.* RevPsGenApl, 5 (1950), 19-35.

El autor, que es una de las primeras figuras del análisis factorial, expone algunas de las principales aportaciones psicológicas de este género de estudios estadísticos.

El análisis factorial nació con un trabajo de Spearman en 1904; pero cuando los métodos factoriales múltiples empezaron a descubrir numerosos factores primarios en el campo cognoscitivo, pareció fracasar la hipótesis unifactorial de Spearman (factor "G"). Hoy se ha visto que puede coordinarse el trabajo de Spearman con las investigaciones posteriores. Los factores primarios representan diferentes tipos de capacidades mentales (vgr. varios tipos de memoria, de clausura perceptiva, de visualización, de factores verbales), que pueden considerarse como medios de expresión del intelecto, y como órganos distintos que tal vez puedan ser localizados. Los factores de segundo orden pueden representar parámetros de carácter más central y a la vez más universal, sin localización particular ninguna, y que influyen en los factores primarios. El factor "G" de Spearman correspondería a estos factores de segundo orden, aunque la verdad es que nunca se ha hallado hasta ahora un único factor general de segundo orden.

La herencia de capacidades mentales ha sido investigada en 150 parejas de gemelos univitelinos y bivitelinos. Después de 40 tests se halló que los primeros eran más parecidos en los tests que los segundos.

Una de las implicaciones más importantes del trabajo factorial es—a juicio del autor—el derrumbamiento de la línea de demarcación entre el intelecto y el temperamento. Ambas zonas no están tan separadas. La zona del temperamento puede ser esclarecida mediante estudios factoriales. Para relacionar temperamento y conocimiento sería quizá conveniente emprender un experimento factorial sobre asociación de símbolos, registrando separadamente el tiempo de reacción de cada individuo y para cada asociación simbólica.

También tienen los estudios factoriales una significación pedagógica. Las capaci-

dades primarias pueden ser educadas, e interesa conocerlas ya en la edad de "Kindergarten" para desarrollarlas oportunamente. En fin, tiene también importancia el análisis factorial en Psicología Social para estudiar el complejo de aptitudes sociales frente a los problemas políticos corrientes. *A. Roldán.*

SOLÉ SEGARRA, J.: *Genialidad famosa y psicopatológica,* RevPsGenApl, 5 (1950), 745-754.

Situándose en el camino evolucionista de la humanidad, no en sentido darwinista, sino en el de la palpable ascensión del hombre de la caverna al *Homo sapiens* actual, cree Lange-Eichbaum que el ejemplar humano más elevado (el genio de miles años atrás) sería poco menos que un débil mental, o imbécil, de nuestros días. Por deducciones aprioristas de este género podríamos decir que el genio actual representa tal vez el promedio cultural de la humanidad venidera. Con todo, desde los griegos el genio se asocia a la locura. La mayor parte de los personajes legendarios o históricos ha sido la conjunción de una personalidad superior con rasgos tan originales que ha sobrepasado la normalidad psíquica. Hay muchos pareceres sobre el concepto de genio: Para Moreau de Tours es un "neurótico"; para Lombroso y Möbius, un "degenerado superior"; para Kretschmer no es de suyo anormal, sino más bien "superdotado"; para Terman, un sujeto de C. I. superior a 140. Las patografías dan luz al problema de las relaciones entre genio y locura (Lange-Eichbaum halló el 13 por 100 de psicosis entre los genios). El autor estudia el caso de Rousseau y deduce que es ejemplo de cómo personas geniales son enfermas psíquicas, y cómo genios que se tomaron por locos, luego se demostró que lo eran.

¿En qué se diferencia el genio de la locura? ¿De dónde vienen los pensamientos que tiene el genio? Distingue el autor dos clases de pensar: 1) Pensamiento activo (Concluir lógico. Intuición); 2) Pensamiento pasivo (Sueño. Alucinaciones. Inspiraciones). Lo que une el genio y la locura es que en ambos casos los pensamientos "activos" y ordenados están debilitados, dándose rienda suelta a los pensamientos "pasivos". Lo que los separa es que la persona genial no sólo piensa "pasivamente", sino que es "loco" a temporadas y luego trabaja los pensamientos pasivos activamente. El pensamiento maniforme o pasivo (dependiente de la esfera tímica) sería el motor de la genialidad; el pensar activo (esfera noética) le daría forma y dirección.

A. Roldán.

KOHLMANN, TH.: *La razón de ser de la psicoterapia de Alfred Adler,* RevPsGenApl, 5 (1950), 693-700.

La psicoterapia de Adler es antitética de la de Freud. Este ve la problemática de la vida en los conflictos internos, y su terapéutica tiene un sentido causal; aquél, en cambio, encuentra la razón de los conflictos en las relaciones con el ambiente, y su psicoterapia tiene un sentido final. Al estudiar el objetivo más alto de la terapéutica adleriana se tropieza con ideas del evolucionismo inglés (Spencer), que se muestra en lo sociológico como la filosofía de la adaptación. Uno de los conceptos más importantes es el sentimiento de comunidad. Según Adler, la conducta del hombre corresponde a la opinión que éste tiene de sí mismo. Por eso el interés del psicoterapeuta adleriano se concentra en la niñez, donde se encuentran los orígenes de todos los deslices y defectos de carácter posteriores, que determinarán las neurosis y psicosis. Será inmune a esas enfermedades el niño educado en la comunidad y con ideas claras sobre su posición en ella. La educación consistirá en una adaptación activa persistente a las solicitudes del mundo exterior. El concepto de adaptación está en conexión con el de perfección y esfuerzo a la perfección. El concepto de Dios para Adler es la representación de la elevación ideal de la humanidad; y la religión se origina como resultado de la primitiva fuerza del sentimiento de comunidad que es fruto de la evolución. Se podrá considerar—termina el autor—una exageración de Adler su excesiva insistencia en la importancia de provocar un vigoroso sentimiento de comunidad en el hombre. *A. Roldán.*

COOLIDGE, MARY L.: *Some Vicisitudes of the Once-Born adn of the Twice-Born Man.* Philosophy and Phenomenological research. XI (1950), 75-87.

La base de este artículo la constituye la distinción que hace William James en *The Varieties of Religicus Experience* entre el hombre "nacido una vez" (once-born) y el hombre "dos veces nacido" (twice-born).

Al cabo de medio siglo de haberse publicado esa obra, hoy se mantiene que el "hombre común" de John Dewey representa esencialmente el hombre "nacido una vez", mientras que el hombre de los existencialistas representa el "dos veces nacido", aunque ninguno de los dos tiene todos los caracteres que James adscribió a cada uno de estos dos tipos. En la segunda y la tercera parte del artículo hay un examen de las sugerencias que se encuentran en obras recientes, sobre un posible desarrollo de estos dos conceptos.

El libro de C. I. Lewis, *An Analysis of Konowledge and Valuation*, se utiliza como base para la consideración de los posibles cambios en el concepto americano; y algunas obras de J.-P. Sartre para posibles cambios en el concepto existencialista. *A.*

MORALES NORIEGA, L.: *Higiene mental de la vocación.* RevEspir, 9 (1950), 266-287.

Definida la higiene mental, asienta el autor que el modo de lograrla ha de consistír en la aplicación armónica al proceso vital de la persona humana, cuyo dinamismo y unidad múltiple pone acertadamente de relieve, de las normas derivadas del Dogma, Teología moral, Teodicea, Filosofía perenne, no menos que de las procedentes de los datos e indicaciones de las ciencias biológicas y antropológicas. El modo de lograr la más feliz realización de ese proceso es el seguimiento y fidelidad a la propia vocación, "vivencia antropológica perfecta". Se examinan a continuación las perturbaciones que puede sufrir aun el fiel a su vocación y se presentan las explicaciones y los remedios, concretándose a veces a una clase determinada de vocación; considera luego el dinamismo de los instintos y la infidelidad a la vocación.

El estudio ganaría con una mayor elaboración, a veces necesaria, de su ideología y su expresión. Esta labor autocrítica eliminaría algunos conceptos, o erróneos o muy discutibles, y cuya manifestación es difícil sea discreta. Así ciertas afirmaciones a base de lo que "demuestra" el Schicksalsanalyse de Szondi; tal obra, construcción de mucho ingenio, no es de ningún modo demostrativa. Bien hace la revista en recordar que no se hace responsable de las ideas del autor. Contrastan estas notables deficiencias con la idea fundamental del estudio, magnífica y fecunda. *J. Muñoz.*

ALVAREZ DE LINERA, ANTONIO: *Psicología de los convertidos y psicología de la conversión.* RevEspir, 9 (1950), 135-160.

En este documentado estudio desarrolla el autor, con gran claridad de ideas y ponderación y rectitud de juicio, los conceptos indicados en el sumario siguiente: A) Psicología de la conversión: Naturaleza de la verdadera conversión, entraña una elevación esforzada, ideológicomoral, en el terreno religioso; tipos de conversión y su unidad; causas y condiciones de la conversión. (La idea de Condren, incluída en este párrafo, sobre lo imperceptible de la acción de Dios en el hombre cuando aquella es muy divina, requeriría sus distingos); psicología del que se halla en vías de convertirse. B) Psicología de los convertidos: Los convertidos, variedad y posible clasificación; su psicología: la viva adhesión del principio, cuya impresión se atenúa luego para dar lugar a la paz del fiel; los recuerdos del convertido: esclarecimiento de las etapas pasadas, que algunos, como San Agustín, fueron experimentando con toda lucidez, dolor al recordar el pasado que ahora detestan, expresión de su experiencia en las autobiografías. De algunos puntos se indica más la sinopsis que el desarrollo. Notaremos que es posible una psicología de la conversión como lo es una sistematización científica de la unión mística, no como de procesos sometidos a leyes naturales fijas, pero sí realizados, bajo la libre voluntad divina, de modo conforme con la naturaleza humana en la que se verifican y según normas que Dios suele seguir en la generalidad de los casos y que pueden ser hasta cierto punto inducidas por el examen de éstos. La lectura del trabajo es deleitosa al espíritu. *J. Muñoz.*

FACIOS LÓPEZ, A.: *La causalidad educativa del maestro.* RevEspPed, 8 (1950), 175-193.

Fundándose en la luminosa doctrina de Santo Tomás, el autor precisa el sentido en que el maestro es verdadera causa eficiente de la educación, entendida como la perfección producida por la actividad educadora, que se llama también educación. Esta es ciertamente inmanente al mismo educando, pero esta acción, que procede de él y termina vitalmente en él, ha de ser promovida, actuada, dirigida, de las más variadas maneras, por el maestro, que por ello resulta una verdadera causa eficiente de la educación. *Palmés.*

LEÓN MIGUEL, C.: *Psicología de la adolescencia.* RevEspPed, 8 (1950), 1-28.

Recógense en este artículo interesantes datos sobre el desarrollo psicológico en el período de la adolescencia, considerado como de transición de la niñez a la madurez. Spranger, Mendousse, De la Vaissière, Garrison, Ch. Bühler, S. Hall, son los autores en los que la autora principalmente se inspira. Las investigaciones científicas sobre esta materia, no tanto las descripciones literarias, son todavía escasas. Habría podido consultar también Mc Carthy, *Treining adolescent* y *La Psicología evolutiva*, de Gemelli y Sidlauskaite. Muy acertadamente distingue la autora el concepto de adolescencia del de pubertad; y hace hincapié en las grandes diferencias que se dan entre los dos sexos ya durante la adolescencia. *Palmés.*

GALINO CARRILLO, M. A.: *Yela Utrilla, filósofo de la educación,* RevEspPed, 8 (1950), 347-356.

A base de algunos trabajos publicados por el malogrado catedrático de la Universidad Central y de notas inéditas del mismo, la autora, después de mencionar las directrices, de neto origen alemán, tenidas en cuenta por Yela Utrilla en sus estudios de Filosofía de la educación (filosofía herbartiana, neokriticismo marburgense, filosofía de la educación historicista y fenomenológica), pasa a exponer cómo Yela concebía el contenido de esta disciplina y el método por él empleado, partiendo de la esencia misma del fenómeno educativo. Consiste este método "en orientarse hacia la trascendencia partiendo de los conflictos y antinomias de la misma educación. Se trata de ganar directrices para el quehacer educativo, pero no tanto como aplicaciones impuestas desde un ámbito externo a la Pedagogía, cuanto como exigencias postuladas partiendo de la entraña misma de la docencia". *Palmés.*

HELLPACH, *W.*: *Dimensionen in Raum und Zeit,* Philnat, 1 (1950), 179-188.

No se explica por qué mantienen su vigencia, contra todo, ideas tan infundadas como la unidimensionalidad del tiempo y la tridimensionalidad del espacio empírico. Tanto para el tiempo como para el espacio las "dimensiones" no son nada primitivo y elemental o dado. No son más que un artificio técnico de ordenación, un hilo orientador por decirlo así. Para lo esencial de ambos carecen de importancia y deberían desaparecer de toda teoría sería cuanto antes mejor y para siempre. Desde el punto de vista real, los elementos verdaderamente primitivos o dados del espacio son la superficie, la masa o volumen y la distancia. Estas son tres "determinabilidades fenoménicas" que bastan para dominar toda la realidad espacial. Lo mismo en el tiempo se descubren otras tres determinabilidades, que son la sucesión, la simultaneidad y la "masicidad" o cantidad (de tiempo). Se podía pensar que tal vez estas tres determinabilidades fenoménicas del tiempo son las que han dado origen a las *tres dimensiones* del espacio; pero un análisis múltiple lleva a la conclusión negativa. Toda vivencia temporal está más bien ligada a una espacial y no viceversa.

J. Echarri.

HOENEN, P., S. J.: *La connaissance de l'étendu physique.* Greg, 30 (1949), 193-203.

Se trata en esta comunicación, presentada al Congreso de Amsterdam, de la aplicabilidad de la geometría abstracta (axiomática, logística de las matemáticas) a la extensión física. La dificultad puede venir de tres raíces: estas modernas concepciones son aprioristicas y prescinden de los datos de la experiencia sensible sobre la realidad física; sus afirmaciones son necesarias, mientras los objetos reales son contingentes; la exactitud que sus conceptos incluyen es irrealizable en la extensión existente. El autor responde con precisión y eficacia, razonando a base de ejemplos con-

cretos y reales que, aun las más apriorísticas concepciones, presuponen una intuición intelectual de la realidad, de la que derivan sus conceptos, los cuales no son por tanto creación, sino reproducción; en cuanto a la necesidad, también se da en los seres contingentes cuyos elementos se vinculan entre sí de modo necesario; la exactitud del concepto real no se verifica en la extensión concreta sensible, pero en ésta se descubre la posibilidad de una exactitud ideal expresable en conceptos abstractos; tanto esta exactitud como aquella necesidad quien las descubre es el entendimiento con su intuición intelectual, tan espontánea por otra parte, que para advertirla es preciso usar de la reflexión. Atiende también el autor al problema de las extensiones no euclidianas. Concluye que lo que justifica la aplicabilidad de esa geometría permite también la construcción de la geometría al modo de los griegos y señala como origen primordial de la concepción de esta ciencia abstracta, no una pura construcción apriorística estrictamente geométrica, sino los datos hallados por la intuición metafísica espontánea sobre los que la geometría levanta luego, con sus procedimientos característicos, sus axiomas. *J. Muñoz.*

GAGNEBIN, E.: *Essai sur la finalité de la nature*. Dialéctica, 4 (1950), 133-143.

En un trabajo anterior sobre "la finalidad en las ciencias biológicas" se había llegado a las siguientes conclusiones, base de partida para el nuevo estudio: 1) La acción de una causa final no puede jamás ser verificada objetivamente en un fenómeno natural, vgr. en la formación del ojo, porque no es posible suprimirla o modificarla. La finalidad es, pues, en biología una tesis *inverificable*. 2) La finalidad, sin embargo, es radicalmente inherente a todos nuestros conocimientos sobre los seres vivos. Los mismos que se oponen en principio son finalistas sin saberlo. 3) Esta idea finalista, inseparable de toda reflexión biológica, no viene impuesta por la complejidad de los fenómenos biológicos y nuestra consiguiente ignorancia de gran parte de los elementos en juego. Eso se da también en un volcán, etc., sin que por eso acudamos al finalismo para tratar de comprenderlo. 4) Tampoco está impuesta por un carácter especial de la actividad global de los organismos, y así por ejemplo nadie introduce el finalismo para comprender la formación de los arrecifes por las madréporas o dice que el fin de las abejas es suministrarnos miel... En último análisis, el único fin que nos vemos obligados a postular en los seres vivos es el de vivir. 5) Lo que distingue un fin del simple resultado es la noción de "valor" inherente al mismo. Un fin es considerado necesariamente como un bien. El hombre, que naturalmente ama su vida y la procura, no puede menos de prestar ese finalismo y esa intención a los demás vivientes. Por eso puede ir reduciendo cada vez más y más con sus investigaciones la parte efectiva que se debe atribuir a la causa final en el estudio de los organismos, pero le es radicalmente imposible eliminarla enteramente. De todo esto se concluye que la finalidad es una necesidad de nuestra representación mental de los fenómenos vitales. Pero, independientemente de nuestra manera de ver, ¿la vida es objetivamente el producto de una actividad finalista? Esta pregunta no puede ser resuelta sino estableciendo hasta qué punto las exigencias de nuestra representación responden a necesidades verdaderas e intrínsecas de las cosas. Ahora bien, la investigación nos ha ido enseñando que es preciso desconfiar del antropomorfismo y de la generalización de nuestro esquema mental finalista a todos los seres vivos. Quizá acertamos al extenderlo a los vertebrados, pero se carece de un criterio exacto que señale los límites de esa extensión. La analogía, que es su fundamento, no lo brinda seguro. No es verificable. Pero esta desconfianza no significa escepticismo universal. Al revés. Precisamente porque hemos adquirido certezas no sólo de orden científico, sino también filosófico sobre el alcance de nuestros esquemas mentales, es por lo que somos exigentes. Esos esquemas son imperfectos, aproximados, parcialmente simbólicos, pero sabemos que tienen un fundamento objetivo en la realidad. En definitiva, el principio de finalidad se religa al de razón de ser. Inverificable por naturaleza, resulta legítimo como método de investigación; se impone inevitablemente como una necesidad mental, pero su extrapolación a la escala del conjunto del mundo vivo no puede ser sino dudosa. Útil también y aun necesario a la práctica de la moral, no tiene el carácter de una verdad cuando se lo aplica al universo. Si de la finalidad se puede deducir una moral para la humanidad entera, no lleva en cambio a una metafísica precisa. De la evolución se puede deducir igualmente una filosofía espiritualista de crea-

ción intencionada que un materialismo marxista. Por eso no satisface en definitiva la telefinalidad de Lecomte du Noüy... Como se habrá observado, el criterio de verificación como único criterio de verdad le impide a Gagnebin recoger el fruto de observaciones a veces atinadas, y le hace caer en errores manifiestos, como por ejemplo que de la evolución finalista se pueda seguir el materialismo marxista. *J. Echarri.*

JASPERS, KARL: *Filosofía e Scienza.* RivFil, 41 (1950), 245-259. Trad. de N. Bobbio.

Trata el autor de responder en este artículo a la siguiente pregunta: ¿Es ciencia la filosofía? La respuesta unánime de los autores antiguos era afirmativa, sosteniendo que era una ciencia universal. Hoy, en cambio, nos encontramos con tres respuestas diversas. Para unos la filosofía ni ha sido, ni es, ni será nunca ciencia. Otros admiten que hasta el presente no lo ha sido, pero que en adelante, cambiando de procedimientos, lo será. Otros responden diciendo que lo ha sido y lo seguirá siendo. La respuesta del autor es que ciertamente es ciencia; pero que hay que abandonar la idea antigua de que la filosofía es una sabiduría total, universal. Hay también que purificar la ciencia y determinar bien sus límites; hay que reconstruir la filosofía teniendo en cuenta las nuevas condiciones impuestas por las ciencias modernas. La pureza de la ciencia exige la pureza de la filosofía. Tal como venía ejercitándose la filosofía, en el sentido actual de las ciencias, era menos que ciencia y más que ciencia, pero no ciencia propiamente dicha. Puede llamarse ciencia en cuanto que las ciencias son su presupuesto y en cuanto que procede metódicamente y con conciencia de sus propios métodos. *I. González.*

SELVAGGI, F., S. J.: *Il concetto di sostanza nel Dogma Ecuaristico in relazione alla fisica moderna.* Greg, 30 (1949), 7-45.

Con ocasión de recientes discusiones sobre lo inmutable en el dogma de la transubstanciación y sobre lo opinable de las teorías fisicofilosóficas admitidas por los que lo definieron, se propone el autor determinar cuál es el significado de substancia, imprescindible para mantener el dogma, y examinar qué debe juzgarse de la explicación tradicional en teología, basada en el concepto aristotélicoescolástico de substancia y accidente, a la luz de los datos de la físicoquímica moderna. Realiza el autor su intento en una magnífica síntesis, a base de documentación muy copiosa, con gran dominio, tanto en el terreno teológico como en el filosófico y científico actual en cuanto atañe a su tema; y el resultado de su exposición e investigación, llevada con perfecta diafanidad de idea, pureza de líneas y precisión de estilo, es hallar que la física moderna, especialmente por los datos que ofrece al filósofo para establecer una distinción real entre la materia de un cuerpo, la masa (variable según la relatividad permaneciendo la misma materia) y las propiedades, como la carga eléctrica, facilita la admisión de una distinción real entre la substancia en sentido vulgar o dogmático, aquello por lo que el pan es pan, y las apariencias, aquello por lo que se nos manifiesta como pan; apariencias que se presentan así como algo real, distinto de la substancia y, al mismo tiempo, inherente a ella. Así las recientes concepciones científicas vienen a corroborar, bien entendidas, la interpretación clásica conexa con el dogma, mientras nuevas interpretaciones, como la ingeniosa de Unterkircher, quedan contundentemente rechazadas. *J. Muñoz.*

DINGLE, H.: *Die neuen Anschauungen in der Physik,* Philnat, 1 (1950), 76-85.

Entre el público ilustrado, pero sin especialización, se da una queja general de que la Física de nuestro siglo se ha vuelto absurda. Se nos hacen afirmaciones sobre la indeterminación de los sucesos en el tiempo, sobre la no existencia de las causas, que parecen en pugna con el buen sentido. El efecto de todo esto es producir un estado del espíritu dispuesto a creerlo todo. Si la Física llega a resultados prácticos, a la vez que daña al buen sentido, será lo mejor experimentar y probar prácticamente lo mismo las doctrinas religiosas que las convicciones políticas y ver qué sucede, sin meterse a prestar atención a las contradicciones de la lógica. Por eso merece la pena el examinar por qué la Física, que de hecho jamás se ha convertido en algo absurdo, puede dar la apariencia de lo contrario.

El autor cree que el último fundamento para esto está en que en nuestro siglo se ha producido un cambio acerca de los conceptos filosóficos que forman el fondo

de la física experimental y en que el físico no se da cuenta de este hecho. El físico antiguo creía que tenía ante sí a la Naturaleza, indiferente fuera observada o no, y que había de hacer experimentos para conocerla. Para el físico moderno no tiene interés nada que no pueda él observar con sus experimentos; busca alguna relación entre los datos de sus observaciones y desconoce todo lo demás; pero expresa sus resultados, como si se refirieran a un mundo concebido a la manera del físico antiguo: está tan acostumbrado a esta manera de hablar, que no cae en la cuenta que sus descubrimientos ya no se ajustan a ella.

Las teorías de la Relatividad y de los "Quanta" nos lo muestran así. Ya Einstein en 1905 propone la indeterminación de la simultaneidad de los sucesos. De la teoría de la Relatividad nace en 1928 en América el Principio del "Operacionalismo"; según el cual la temperatura, por ejemplo, no representaría cierto estado de un cuerpo que se mide con el termómetro, sino la lectura del dato en el termómetro. De la Relatividad arrancaron también los "Positivistas lógicos" del "Círculo de Viena", que no admiten que una frase tenga significado, si es que no se la puede verificar, comprobar, con experiencias. En 1901 la teoría de los "Quanta" lanzaba la sencilla idea de que los cuerpos irradiaban la energía, no de manera continua, sino en "fragmentos". Para explicar el cómo podía ser esto, Bohr en 1913 concibe el átomo con las órbitas electrónicas y el núcleo central. Continuaban apareciendo dificultades, y para resolverlas, Heisenberg en 1925, siguiendo la tendencia de Einstein, pasa a su célebre "Principio de indeterminación": no podemos conocer la posición y la velocidad de una partícula en un momento determinado, porque al tratar de conocer experimentalmente la una alteramos el valor de la otra.

Hay que fijarse en que estas teorías no se ocupan tanto del mundo exterior como de las operaciones del físico en torno al mundo. La física práctica no ha variado, pero el físico moderno se ocupa del valor que puedan tener sus propias percepciones y experiencias. *J. M. Riaza.*

LAER, P. H., VAN: *Causalité, déterminisme, prévisibilité et science moderne.* RevPhiLo, 48 (1950), 510-526.

Hace falta un cierto coraje intelectual—alguno dirá que cierto candor—para mantener todavía que la concepción clásica de la causalidad guarda todo su valor aun en materia científica. Las dificultades que se le oponen derivan de confusiones relativas a las nociones de causalidad, determinismo y previsibilidad. Las confusiones más funestas son la de causa abstracta—a que se refiere la filosofía—con causa física concreta y aun más en particular todavía, con causa mecánica. Esto lleva a la confusión de causalidad con determinismo y con previsibilidad. El principio filosófico de causalidad expresa simplemente que todo fenómeno está determinado enteramente por causas, que pueden ser o libres o necesarias. En este último caso se habla de determinismo. Si en un caso de determinismo se tiene un conocimiento exacto y completo de un cierto estado inicial y de la manera de obrar de las causas, la previsión es posible y el futuro calculable. Esto es lo que expresa muy defectuosamente esa famosa ley o principio de causalidad de los físicos. Convendría reservar más bien para ellos los nombres de "principio del determinismo" y "principio de previsibilidad".

J. Echarri.

WEIN, H.: *Heutiges Verhältnis und Missverhältnis von Philosophie und Naturwissenchaft.* Philnat, 1 (1950), 56-75, 189-222.

Las dos cuestiones capitales son: 1) Cómo y hasta qué punto es posible al conocimiento humano comprender al *mundo* cómo es en sí. 2) ¿Existe en definitiva un *mundo* así en sí? No se las puede ni confundir ni independizar. El problema de la realidad mundana en sí misma se presenta hoy en un estadio mucho más avanzado tanto al nivel científico *como al nivel filosófico*. El problema del reconocimiento del ser no se le puede tratar únicamente a base del problema actual del conocimiento físico, ya que, en definitiva, este último no representa sino una situación especialísima provocada por un objeto especialísimo. Pero tampoco se le puede tratar a espaldas de él. Paralelamente, tampoco se le puede tratar a base de planteamientos filosóficos ya atrasados, desde el idealismo hasta el realismo y el positivismo, pasando por todos los "ismos", demasiado sistemáticos y en definitiva demasiado *racionalistas*. En

este defecto incurren ordinariamente los físicos, y en general los científicos, cuando pretenden hacer tarea filosófica sobre su propio material de experimentación. No caen en la cuenta de que en todo ese bagaje filosófico se da o una identificación falsa del problema del conocer y del ser o una separación igualmente falsa de los mismos. El ontólogo moderno, en cambio, no parte de un concepto del ser categorial, estrecho, y fijo *a priori* para deducir sus determinaciones y leyes. Al contrario, él se dirige primeramente no a la forma sino al *contenido* problemático de las verdaderas relaciones ontológicas del ser mundano. Estas caen muy lejos y fuera de nuestras representaciones domésticas dadas y de nuestros prejuicios apriorísticos. Esto es precisamente lo que, investigando, hemos ido aprendiendo cada vez más y más. Sin llegar todavía a una elaboración filosófica acabada, ciertamente se ha hecho luz clara sobre este punto: que nuestras representaciones no son exactamente como la cosa en sí, pero que se acercan incesantemente a ella y que en definitiva la *van conociendo* como ella es desde el principio sin representarla. En realidad ha sucedido siempre así. El complicado proceso elaborativo y funcional de nuestro conocer mundano se ha mostrado y se muestra de hecho siempre así y ello hace posible e innegable su progreso. El conocedor efectivo de la historia y de la prehistoria de la ciencia actual sabe que lo que se conserva en ella es precisamente ese trabajo *eficaz y no inútil* en torno a la realidad en sí, más bien que una *mera fe* en la realidad. Se analizan ampliamente los puntos de vista de Heisenberg, y sobre todo de Weizsäcker. Indudablemente que estas 44 páginas de Wein contienen un fondo de acierto como tendencia, aunque la redacción difícil no deje siempre captarlo. *J. Echarri.*

COPI, I. M.: *The Inconsistency or Redundancy of "Principia Mathematica"*, Philosophy and phenomenological research, XI (1950), 190-199.

La ramificada obra de Whitehead y Russell, *Principia Mathematica*, con su axioma de reductibilidad, es contradictoria o bien redundante. Si se interpreta o se le añaden términos primarios, de modo que resulte adecuada para expresar nociones semánticas, entonces es contradictoria. Pues en este caso el axioma de reductibilidad distiende la teoría de los órdenes lo suficiente para permitir la derivación de una forma modificada de la paradoja de Grelling. Por otro lado, si se considera que no contiene ningún término semántico, entonces es redundante; pues a falta de términos semánticos, las paradojas semánticas no pueden ser expresadas, y de este modo la ramificación no cumple ningún propósito y constituye por ello una redundancia.

Se examinan y critican las opiniones expuestas sobre este tema por Chwistek y Ramsey. También se expone en este trabajo la manera cómo la teoría de los "niveles del lenguaje" evita las paradojas, y se compara esta teoría con la teoría de los órdenes de los *Principia*. *A.*

GEYMONAT, L.: *Convenzionalità e storicità delle Teorie scientifiche*. RivFil, 42 (1951), 3-12.

Uno de los más importantes descubrimientos en las indagaciones metodológicas es el de que las estructuras de las teorías científicas son esencialmente convencionales. No puede admitirse en la ciencia el dilema "o verdad absoluta o fantasía". La ciencia de nuestros tiempos en comparación de la llamada "ciencia en sí" de algunos filósofos está caracterizada por su justificación en la historia del pensamiento humano. Ninguna ciencia escapa a este convencionalismo. Todas pueden continuamente renovarse y ampliarse, sin obligación de conformarse a un arquetipo absoluto. Toda ciencia es lo que la historia humana la hace, y el significado de las palabras tiene que ir cambiando a medida que evoluciona la historia. Encastillarse en términos inmutables es vivir fuera del mundo. Los procedimientos científicos pueden ser diversos: logicista, formalista, intuicionista, sin que ninguno pueda arrogarse la exclusiva o la primacía. Son como líneas paralelas que tienden al mismo objeto. En un método no hay necesidad de adoptar los principios del otro; una misma ciencia puede indagarse con principios diversos y con diversas reglas de deducción, no admitiendo en un método ni siquiera los principios más básicos del otro, v. c. el principio de contradicción.

Pregunto: ¿No es esto puro relativismo? ¿Habría entonces posibilidad de entenderse entre los hombres? *I. González.*

DEL-NEGRO, W.: *Wandlung des Materialismus*. ZeitfphF, 5 (1950/1951), 75-81.

Apoyándose en que la física moderna ha despojado a la materia incluso de las propiedades geométricas intuitivas, se da por definitivamente liquidado el materialismo mecánicoatomístico de Leucipo y Demócrito y de Descartes... Hay que llenar el vacío que así ha producido la física y buscar la auténtica realidad del mundo externo. A primera vista parecería que esta nueva situación recomienda la solución opuesta de un monismo espiritualista, que atribuía a los objetos extrasubjetivos una naturaleza psíquica semejante a la que nos revela nuestra experiencia interna e incluso dotada de conciencia. Así lo ha propuesto Eddington y el propio autor en esta misma revista (II/1, p. 168 ss.). Sin embargo, nuevas reflexiones persuaden más y más que la solución es un "materialismo sublimado". Es decir, la realidad extrasubjetiva, portadora de los procesos físicos, no es la materia extensa del mecanicismo, pero tampoco una realidad psíquica. Es una realidad *dinamizada* que no resulta homogénea con los procesos de que es portadora, sino heterogénea en ellos. Entre éstos y aquélla existe una correspondencia exacta, pero no precisamente de semejanza ni de adecuación, sino más laxa. Resulta, pues, una "materia sublimada" que no coincide con la realidad espiritual—y por eso subsiste el dualismo de materia y espíritu—, pero que tampoco está respecto de ella en una oposición tan marcada como lo estaba la materia mecanicística. Así se tiene además resuelto el problema de la mutua acción entre ambas, pues ya el contraste no resulta tan exagerado. Esta solución se inspira en la de G. Jacoby, pero la corrige, en el sentido de que no es la "materia" sin más la que es hecha portadora de una sistemática psíquica, sino esa "materia sublimada". Lo otro implica contradicción, que no se resuelve por alusión a que también la sistemática vital está anclada en un substrato físico. La sistemática de la vida es ya ella misma física. Pero además ese concepto de materia es el que está excluido ya por la física moderna... Por nuestra parte hemos de añadir que esa idea de una materia no espiritual, pero tampoco simplemente material o formalmente extensa, sino en correspondencia de analogía y heterogeneidad con los fenómenos, tanto de la extensión como de los demás, la venimos también exponiendo desde 1945 repetidas veces, y precisamente como consecuencia de la física moderna. *J. Echarri*

NAGEL, E.: *Mecanistic, Explanation and Organismic Biology*. Philosophy and Phenomenological research, XI (1951), 339-347.

Para conmemorar el 300.º aniversario de la muerte de Descartes dió lectura el autor a esta conferencia el 13 de mayo de 1950 en el Fullerton Club, de Bryn Mawr College.

Su intento es ayudar a esclarecer la pretensión de que la "biología de los organismos" puede o no puede ser entendida adecuadamente en términos de la llamada concepción de "tipo mecanicístico".

Adopta el autor el criterio propuesto hace tiempo por Jacques Loeb, según el cual el mecanicismo en biología cree que todos los fenómenos vitales "pueden ser expuestos sin error en términos fisicoquímicos", esto es, con términos de teorías que originariamente fueron desarrollados en dominios de la ciencia en los que la distinción entre vivientes y no vivientes no juega ningún papel, y que son clasificados por el sentido común como pertenecientes a la física y a la química.

Examina las ideas de E. S. Russell y otros sobre este punto, pero concluye que ninguno de los argumentos adelantados por la biología orgánica establece la imposibilidad natural de una explicación fisicoquímica de los procesos vitales. No obstante no carece de valor la especial fuerza con que los biólogos-organicistas han colocado en buena luz los hechos de la organización jerárquica de las cosas vivientes y la mutua dependencia de sus partes. Es indudable que ha de ser estudiada la ciencia de los vivientes como una rama aparte.

Por ejemplo, a pesar de la insistencia sobre la unidad indivisible de los organismos, J. S. Haldane, en su obra sobre la respiración y la química de la sangre, no procede considerando el cuerpo como un todo, sino estudiando las relaciones entre la conducta por una parte del cuerpo (vgr., la cantidad de carbón dióxido introducido en los pulmones) y su conducta por otra parte (la acción química en las células de sangre roja). Afirma el autor que los vitalistas, para contribuir al adelanto de la ciencia, deben seleccionar más sus procedimientos y estudiar la conducta de los organismos

vivientes bajo condiciones especializadas y aislándolos, bajo pena de dejar en la obscuridad expresiones como "totalidad" y "unidad", que substituirían a un genuino conocimiento.

No es preciso añadir por nuestra parte que el trabajo del doctor Nagel no nos parece que aduzca nuevas consideraciones de peso en favor del mecanicismo, si no es atacar presentaciones tal vez poco precisas. *J. R. G.*

GIACOMO MOSSA: *Fisiología di cent'anni fa.* Filosofía, 1 (1950), 527-540.

Este segundo artículo del autor sobre Salvatore Tommasi nos presenta dos aspectos de su labor científica: la interpretación que da de la vida con términos y expresiones todavía idealistas, y su propia teoría sobre la evolución.

En la primera parte del Trabajo Tommasi aparece inmune de las acusaciones de materialismo. El hombre es un ser distinto de los demás y está en un reino aparte por la presencia del espíritu ("el cuerpo está adecuado al espíritu"). La ciencia nos revela la presencia del espíritu, puesto que postula un principio regulador. El organismo en su estado primitivo es "totipotente", en cuanto que "las "células secundarias tienen una idéntica virtualidad intrínseca". El desarrollo de esta virtualidad, en un sentido u otro, no se da por una "fuerza metafísica evolutiva" entendida a lo Claude Bernard, sino por una "realidad objetiva". Afirma de este modo el vitalismo volviendo a Aristóteles, pero con términos idealistas, como "idea", "síntesis de opuestos", etc...., que irán desapareciendo de sus obras con el tiempo sin suprimir su contenido esencial.

Algo posterior es su entusiasmo por Carlos Darwin. Ya al comienzo de su carrera de experimentador había observado "ciertas formas pasajeras de seres superiores que en su desarrollo embrional recuerdan a otras estables de seres inferoires"; es decir, el fundamento de la ley biogenética fundamental, enunciada años después por Haeckel. La nueva teoría evolucionista y los descubrimientos paleontológicos que parecen satisfacer su sed naturalista le hacen desbordar en afirmaciones como éstas: "la ciencia zoológica ha nacido con Carlos Darwin"; "o evolución o milagro". Con todo, S. Maturi cree que lo más conforme, a su modo de pensar (que no es enteramente darwinista), sería éste: "Ni evolución ni milagro, sino la unidad de uno y otro, o sea una actividad creadora como progresivo desarrollo y afirmación continua de sí mismo". *A. R. V.*

RIVIER, W.: *L'apparition de la vie dans l'univers serait-elle compatible avec le calcul des probabilités?* Dialectica, 4 (1950), 158-162.

La ciencia contemporánea recurre al cálculo de probabilidades para la explicación de los fenómenos naturales. Algunos sabios estiman, sin embargo, que no es posible servirse de este cálculo para explicar la aparición de la vida en nuestro globo. ¿Qué valor hay que atribuir a esta opinión? Sencillamente, su argumentación no es enteramente satisfactoria. Es más: de ella se puede deducir muy bien lo contrario y presentar la vida como una consecuencia del cálculo de probabilidades. En efecto, sin salir del dominio de las hipótesis compatibles con los datos de la experiencia y de la observación, se puede suponer—ya que este mundo es finito—la existencia de otros universos comparables al nuestro, en número infinito o muy numerosos. Más numerosos por ejemplo que las partículas de que se compone el nuestro. Entonces, por improbable que pueda parecer en cada uno de esos universos aisladamente el efecto de azar considerado, vgr. la formación de una célula, enseña el cálculo que, al contrario, es sumamente probable o prácticamente cierto la existencia en la colectividad esa de algunos universos en los que el efecto de azar se habrá producido. Por otra parte, nada tiene de extraño que sea precisamente nuestro universo uno de esos pocos particulares privilegiados, puesto que nosotros no podríamos existir en un universo en que no hubiese sucedido ese efecto raro, previo. Es decir, que el cálculo de probabilidades permite sustituir un pseudofinalismo al auténtico finalismo que otros pretenden deducir del mismo. Todo esto, claro está, suponiendo que la vida no haya podido aparecer sino de lo inorgánico por un defecto de azar, y que por tanto los primeros gérmenes de la vida aparecidos en la superficie de la tierra no hayan sido transportados de otra parte. Esto no se considera hoy como imposible; está sugerido por la desdiferenciación continua en sentido entrópico creciente del universo, y ni la

paleontología, ni la geología, ni aun la astrofísica ofrecen base suficiente como para no permitir esa hipótesis. Por lo demás, el cálculo de probabilidades explicaría igualmente que la aparición de la vida, su conservación y desarrollo a través de las edades en el pasado, pero no justificaría la expectación segura para el futuro. Con todo —se concluye—es difícil sostener que la explicación probabilística sea la explicación de *todos* los hechos que se han producido en el orden sensible. La preferencia está por la concepción científica del mundo que armoniza las dos cosas (ley natural y azar) complementariamente. Siempre queda—y tal vez quedará—la duda de si los dos extremos de la escala a uno y otro lado del hombre son efecto de perspectiva o corresponden a un estado real de las cosas. *J. Echarri.*

FLICK, M., S. J.: *L'origine del corpo del primo Uomo alla luce della filosofia cristiana e della teología.* Greg. 29 (1948), 392-416.

A primera vista parece advertirse diferencia entre la actitud actual de los autores católicos respecto del evolucionismo antropológico, y la sostenida por la generalidad de los mismos hace sesenta o más años. Con ocasión de este contraste, en realidad no de tantas proporciones como en apariencia, examina el autor la actitud que corresponde tomar al filósofo y teólogo católico respecto al origen del primer cuerpo humano.

Al científico corresponde exponer fielmente los datos; al filósofo, interpretarlos; al teólogo por sí sólo podrá resolver el problema cuando, habiendo sido posible un hecho teólogo, examinar su conformidad con la revelación; si bien hay casos en que el de varias maneras, conste por la revelación cuál de esas eligió Dios para realizarlo. El filósofo halla posibles estas hipótesis: creación de la nada de cuerpo y alma del primer hombre, formación del cuerpo de la materia anorgánica y del cuerpo de un viviente inferior, y aun no parece repugnar que para ese fin se valiese Dios, como de causa instrumental que El completaría mediante una acción especial, de la facultad generativa de algún viviente inferior. Desde el punto de vista teológico los documentos aducidos por el autor excluyen la primera de las hipótesis; pero a su juicio no parecen oponerse a ninguna de las siguientes, con tal que se admita una intervención especial de Dios en la formación del cuerpo del primer hombre; el origen de la primera mujer, del primer hombre; y la unidad del género humano. Afirmar, pues, que el cuerpo del primer hombre haya sido formado mediante alguna conexión y derivación física del cuerpo de algún viviente inferior, parece que tanto filosófica como teológicamente es defendible, salvo siempre el derecho de la Iglesia a decidir, en virtud de su autoridad, para determinar el sentido de la Sagrada Escritura.

Nota, al fin, el autor que aun los teólogos de hace años más opuestos al evolucionismo, distinguían cuidadosamente entre el evolucionismo materialista, el que defendía el origen del cuerpo por solas las fuerzas naturales de algún viviente inferior, proposiciones que rechazaban de plano, y la hipótesis de que a la producción del cuerpo hubiese contribuido algún ser creado bajo el especial influjo de Dios. Esta última suposición no la proscriben como las anteriores.

Notaremos tan sólo por nuestra parte que siendo lógicos con el evolucionismo antropológico, no parece posible evitar el poligenismo; y respecto de éste, la teología tiene reparos serios, no contrarios a la verdad científica, pero derivados de fuentes que la ciencia por sí sola no alcanza y que pueden dar a conocer más de lo que la sola ciencia conocería. Así no es extraño que tantísimos autores católicos sigan rechazando hoy este evolucionismo. *J. Muñoz.*

MARCOZZI, V.: *Poligenesi ed evoluzione nelle origini dell'uomo.* Greg. 29 (1948), 343-391.

Dos problemas fundamentales sobre el origen del hombre se estudian desde el punto de vista meramente científico: el poligenismo, y el evolucionismo aplicado al origen del cuerpo humano. El poligenismo incluye a su vez dos cuestiones: 1.ª, las diversas razas humanas ¿provienen de otros tantos troncos racialmente diversos, o se derivan todas de seres humanos de una misma estirpe, de la que luego por sucesivos cambios se haya originado la variedad actual? El examen de las diferencias morfológicas, fisiológicas y psíquicas de las diversas razas y variedades humanas, tanto existentes como extinguidas, lleva al autor a concluir contra el poligenismo de estirpes.

Cuestión 2.ª: dentro de ese único tronco ¿los progenitores primeros fueron sólo una pareja o varias? Y si varias, ¿aparecieron en diversas regiones de la tierra o en sólo una? Contra el poligenismo en diversas regiones existen serias dificultades; en cambio el poligenismo en una sola región, actualmente y con razones puramente científicas a juicio del autor, ni puede demostrarse ni rechazarse: "las ciencias positivas no pueden oponer ningún hecho positivo a la doctrina de la pareja única" (362).

Evolucionismo. Ese tronco humano primitivo ¿apareció en la tierra sin conexión genética con los vivientes inferiores o con ella? La pregunta, como es obvio, se refiere sólo al cuerpo. En un examen concienzudo, rico en datos y completamente al día, considera el autor el conjunto de los hechos, y concluye que éste se hace más comprensible admitida una transformación evolutiva que, en algún caso, parece superar la "clase" sistemática. Los datos paleoantropológicos por su parte, aunque expuestos a dudas y objeciones, infunden una sospecha favorable al evolucionismo antropológico. El autor, a pesar de cierta propensión personal hacia el evolucionismo moderado bajo la acción divina, se muestra ecuánime en la crítica: "el origen del cuerpo humano por evolución no aparece del todo improbable" (390); "es una hipótesis, pero hipótesis seria, es decir, no exenta de algún fundamento sólido". El lector, aun a base de este estudio simpatizante con la evolución, halla confirmada la posición de expectativa: no hay aún cosa segura para cambiar la posición tradicional. Es preciso esperar nuevos datos que, como es sabido, no son siempre cuanto más nuevos más favorables al evolucionismo. *J. Muñoz.*

TODOLÍ, FR. J. O. P.: *Valor epistemológico de las ciencias morales.* CT, 77 (1950), 544-562.

"Aristóteles y Santo Tomás afirman siempre que la certeza de las ciencias morales es una certeza relativa", en la cual los enunciados son verdaderos solamente "ut in pluribus". Las razones son principalmente dos: la primera es porque el objeto de las ciencias morales es el acto, no sólo libre, sino también deliberado, el cual nunca tiene certeza en sus causas: la segunda es porque la materia de la moral son los actos individuales, dificilísimos de conocer, sobre todo porque no es fácil determinar si el acto, que parece conforme a la norma, es bueno, ya que puede tener mezcla de malas intenciones, y entonces ya no es bueno; el tomar lo ajeno es malo; pero si se está en extrema necesidad, es bueno; y como esto no se sabe apreciar, si el que obra está o no en extrema necesidad, no sabré juzgar su actitud ni darle una regla fija de obrar.

Esta doctrina, que parece paradójica, deja de serlo si utilizamos la doctrina del mismo articulista. En las ciencias morales podemos distinguir tres como distritos: el primero es el de las normas del deber ser, que se deducen de la índole de la naturaleza humana en sus relaciones con Dios, con la sociedad, con los individuos en particular, consigo mismo y con el uso de las cosas exteriores. Estas reglas abrazan todos los actos humanos sin omitir ninguno, y son capaces de certeza metafísica. El segundo distrito es el de las aplicaciones de las normas del deber ser a casos particulares de cada individuo: y aquí puede haber muchas dudas e incertidumbres en el terreno puramente especulativo, aunque con la ayuda de ciertos principios, reflejos del primer distrito, se puede llegar a certeza reductivamente metafísica. El tercer distrito es el de la descripción y valoración de los actos que yo he hecho o que han hecho otros: y aquí puede haber mayores incertidumbres, y en gran parte de los casos es imposible llegar a la certeza, sino que habrá que contentarse con alguna probabilidad. *J. Hellín.*

RAWLS, JOHN: *Outline of a decision procedure for Ethics.* The Philosophical Review, 60 (1951), 177-199.

De modo análogo a como en una lógica inductiva se formulan empíricamente criterios para la aceptación de teorías que satisfagan a hechos físicos, se intenta aquí descubrir y describir un método empírico para resolver casos morales de competencia y conflicto de intereses éticos. Precede una caracterización de los que pueden llamarse "jueces morales competentes" y de sus "juicios"; son cualidades humanas y condiciones de inteligencia, compresión, buen juicio, experiencia, desinterés, ausencia de prejuicios, inmunidad, integridad, firmeza. Sobre esta base se analiza el concepto central

de "explicación" satisfactoria y comprensiva de aquellos juicios. Los principios éticos racionales que están en la base de dicha "explicación" no se miran como normas objetivas metafísicas, ni tampoco como puras inducciones de los casos de acierto como una deducción empírica, sino como formulaciones racionales de aquel proceso que se supone ya bueno y garantizado por su éxito. Una consideración reflexiva contrasta estos principios así conseguidos con ciertos tests de eficacia empírica para casos pasados y previsibles. Tras esta parte teórica introductoria se catalogan en siete apartados los principios morales o normas de inmediata aplicación práctica al tema propuesto, decidir en casos de interferencia de intereses, de manera que quede a salvo la máxima razonabilidad en la adjudicación del derecho prevalente a uno de aquellos sin lesión ni desconocimiento de cualquier parte de justicia que asista a los otros. La disquisición está conducida en un plano primariamente práctico y empírico; dos veces se apunta una actitud especulativa de reserva escéptica y agnóstica ("Si existen principios racionales para decidir las cuestiones morales...", p. 184, cf. también p. 186. 3, 6), pero la intención principal del estudio es, por encima de la misma cuestión de principios especulativos, mostrar un método práctico, empíricamente deducido, que ofrezca las máximas garantías de acierto en las decisiones morales y que en todo caso envuelva una deseable aproximación a lo invariable existente en la histórica variedad de legislaciones y costumbres. *L. Martínez, G.*

Guzzo, A.: *Ideali e principi,* Filosofia, 1 (1950-IV), 519.

En la interpretación del hecho de la moralidad y de la obligación se encuentran, como siempre, dos tendencias: la subjetivista, empírica, utilitarista y la objetiva, lo que llamaríamos idealismo en el sentido amplio de la palabra, es decir, la justicia como principio, como ideal. Sea cual fuere el desarrollo que esta última concepción haya tenido a través de la historia—baste recordar a Sócrates y a Platón entre los antiguos—, lo cierto es que a ella se llega o por la Filosofía o por la Religión. En cualquiera de los dos casos, la ley recibe la adoración tácita (laica si se quiere y en formas diversas desde el temor reverencial hasta la misma confianza), de donde se sigue la subordinación de nuestros actos conscientes y responsables a sus normas.

Elevado ya a este plano, el hombre—si es de carácter dúctil, pero tenaz—llega a adquirir una personalidad moral de un vigor nada común; mientras que si es más obstinado que abierto, cae en un moralismo, del que por reacción viene a dar en el elementarismo burdo de la vida animal. Ni es éste el único escollo. Despreciado uno de los dos elementos de la moralidad—la sinceridad y la verdad—se llega a la hipocresía o a la divinización de los propios impulsos y pasiones.

Opuestos a la hipocresía están el fanatismo, aceptación ciega del principio, y la retórica moral, que conduce de la mano a cualquier fariseísmo. En esta categoría, si en alguna, habremos de colocar la ética kantiana del deber por el deber.

Por otra parte son dignas de estudio las reacciones del que poseyendo el principio y el ideal ve que los demás no se ajustan a él. Aquí la reacción de los profetas con esa amargura y cólera llena de amor: maldicen porque aman. Aquí también, aunque en un tono diverso, el desaliento y el humorismo, que no son sino otras reacciones del mismo hecho.

¿Solución? No sentirse abandonado por el mundo, sino renunciar voluntariamente a él. Apagadas las luces exteriores aparece otra que es presagio de un nuevo día. Arrancadas las raíces que nos ligan al suelo aparece el reino de los cielos como realidad infinita donde incrementar nuestra vida moral. A través de todos los peligros de degeneración y en contra de todos ellos nos queda la posibilidad de unirnos fuertemente al Fundamento, remoto y próximo de nuestra existencia. *Vilacreus.*

Körner, S.: *On Some Moral and Other Concepts.* Philosophy and Phenomenological research, XI (1950), 178-189.

El objeto principal de este artículo es aplicar y justificar la tesis de que hay conceptos morales que son impersonales y aplicables y que sin embargo admiten alternativas.

Hay muchas controversias en el terreno de la ética que se deben a un insuficiente análisis de la noción de "conceptos subjetivos" y de "conceptos carentes de objeto".

El examen de estas nociones nos conduce a una teoría de los diferentes niveles

conceptuales y, consiguientemente, objetivos. Se muestra que la aceptación de un concepto por una persona que lo emplea, o se muestra inclinada a emplearlo, no altera su carácter personal o impersonal.

Los conceptos de deber, de que se han ocupado los moralistas, se analizan en función de ciertos tipos de conceptos aplicables e impersonales. Este análisis se emplea para tratar de la relación entre el deber y el deseo y en defensa de la tesis principal. *A.*

Von Rintelen, Fritz Joachim: *Primato della ragione o primato della volontà?* Humanitas, V (1950), 350-356.

Es pavoroso el aislamiento, la devastación en que nos encontramos. ¿Por qué? Se ha dicho, ya desde siglos atrás, que la voluntad tiene la primacía sobre la razón; que no hay fines racionales ante los impulsos de la voluntad; que la voluntad no necesita de un rígido dogmatismo, estático, racional; que la voluntad es a sí mismo su propia ley. Esto no solamente es peligrosísimo, sino desacertado: se desconoce y niega el *auténtico* cometido de la razón. Hemos de descubrirlo de nuevo.

Desde los mismos inicios de la edad moderna podemos comprobar esta sobreestima de la voluntad, la afirmación exclusiva del puro dinamismo. El nominalismo medieval afirma que en Dios la razón no tiene la primacía que la voluntad. Al correr de los siglos se desvanece la noción de Dios. Se pone en su lugar el Estado, y en él tampoco se ve *un orden racional superior* al que deba someterse y obedecer. Aun hablando del mismo Dios, a veces lo han tomado como si fuese un dios en devenir, incoherente y sin límites. Al revés hemos de preguntarnos si el cambio de las cosas no es una manifestación de leyes eternas, de valores eternos, de verdades substraídas al devenir e inmutables.

Naturaleza y hombre son concebidos como términos de pura actividad; no se reconoce en él un centro fijo; es puro vivir, actividad, según estas concepciones. La acción es colocada sobre toda norma, sobre todo pensamiento: se celebra el triunfo de la acción desenfrenada, incondicionada. Fuerza, no razón.

Pero el hecho es que desde un puro dinamismo nos llevan ahora a un pesimismo voluntarístico. ¿Y por qué, sino porque ponen todo valor y toda verdad en un continuo cambio? En realidad no es más que un *escepticismo activo* el que se encierra en esta actitud.

El remedio está únicamente en reconocer los valores fundamentales, humanos y divinos, del *conocimiento*. Ya fueron reconocidos en la antigüedad y puestos en su rango distintivo por el Cristianismo, bajo la mirada de Dios. Se requiere un largo camino de reconquista y preparación para que nuestro mundo llegue ahí. No estarán el dinamismo y la voluntad sobre la razón y el espíritu; sino la razón, el espíritu racional lo vivificará todo. En la filosofía moderna suenan voces que nos dan esta llamada. Renunciemos a la comodidad y sigámosla. *J. Roig Gironella.*

Boyer, C., S. J.: *Morale et surnaturel.* Greg, 29 (1948), 527-543.

Examina el autor dos tesis antitéticas de dos escritores católicos contemporáneos, relativas a la naturaleza de la filosofía moral la primera, y a la del acto humano bueno la segunda. Es la primera de Maritain, según el cual entre la filosofía moral teórica y la casuística debe existir una ciencia intermedia que estudie las aplicaciones concretas, pero en general. Como en estas aplicaciones intervienen en la vida humana tal como de hecho se da, las realidades de nuestra elevación al orden sobrenatural y del pecado original, cognoscible sólo por la revelación; de ahí que esa ciencia intermedia debiera ser "subalterna" de la teología, por cuyos principios y razones se regiría positiva y directamente. Tal concepción, añade el autor, no es admisible, aparte de otras razones como la inutilidad de esa tercera ciencia, por las siguientes: siendo una realidad la distinción entre orden natural y sobrenatural, debe serlo también la distinción entre la filosofía, ciencia del orden natural cognoscible por la sola razón, y la teología, ciencia de la fe. Aquella ignorará lo propio de la segunda, pero no se opondrá a ello. Suponer por otra parte que la razón no puede conocer lo natural en el orden moral y religioso, sería acercarse al error protestante. Lo que sí reconocerá el filósofo es que su ciencia no basta para resolver todos los problemas humanos rea-

les; con eso, en el término de su especulación se encontrará con la necesidad de una ciencia superior que los explique: así la filosofía puede conducir a la teología.

El segundo problema es de carácter exclusivamente teológico. Confunde la tesis del P. Lubac el acto humano bueno con el sobrenatural, basándose en que siendo acto humano bueno el que se dirige a la obtención del último fin, y siendo este fin la visión intuitiva de Dios, fin sobrenatural, todo acto bueno ha de ser sobrenatural. En tal hipótesis, lo requerido para hacer tales actos sería debido a la naturaleza; como lo que se requiere es la "gracia", ésta dejaría de ser lo que el dogma enseña de ella. La solución al error está en que en vez del fin sobrenatural que ahora tiene la naturaleza humana por gratuita concesión de Dios, pudo haber tenido otro: el natural, la posesión de Dios pero no intuitiva; los actos que condujesen a ese fin serían buenos pero no sobrenaturales. *J. Muñoz.*

LIÉGÉ, P.-A.: *Saint Thomas d'Aquin et Blondel.* RevScPhTh, 34 (1950), 244-248.

S. T. y B. coinciden substancialmente en que el espíritu creado revela en sí una abertura y un deseo orientados a una superación sobrenatural, cuya realización depende del beneplácito divino. Sin embargo, los métodos son distintos. El de B., fenomenológico y partiendo del hombre históricamente dado, en estado *trasnatural*. El de S. T. *a priori* y partiendo de una concepción precisa de la naturaleza, determinada en antropología metafísica. S. T. procede presuponiendo probada la existencia de Dios y puede cualificar desde luego el acto de bienaventuranza como visión de Dios. En la dialéctica de B. la afirmación de Dios se da en el término del total despliegue de la acción humana junto con el deseo necesario de Dios. La dialéctica de B. posee mayor valor de moción desde el punto de vista ético y religioso; el proceso tomista se funda más sólidamente y se revela a sí mismo en términos de verdad. Los dos procesos pueden resultar complementarios. B., en carta al autor, aprobó estos puntos de vista. *J. M. Díez-Alegría.*

BRUGGER, W., S. I.: *Das Ziel des Menschen und das Verlangen nach der Gotteschau.* Scholastik, 25 (1950), 535-48.

El problema es acuciante y neto: ¿cómo puede un fin sobrenatural—la visión inmediata de Dios—ser término de una tendencia natural en el hombre sin perder por lo mismo su sobrenaturalidad? Intentamos una solución preferentemente filosófica e independiente de la exégesis tomasiana. La tendencia del hombre a la visión inmediata de Dios no puede concebirse como un apetito innato natural sin poner con ello en peligro al orden sobrenatural. Aparte de las razones teológicas, remachadas por la reciente encíclica *Humani generis*, se puede excluir ese apetito innato filosóficamente. Es que esa concepción significaría que una Esencialidad Infinita pertenece al complemento perfectivo de una esencia limitada; además pugnaría con el orden de espiritualidad inferior de la naturaleza humana. Sin embargo, dada la amplitud ilimitada del objeto y la naturaleza progresiva del entendimiento humano, admitimos una verdadera tendencia a la visión inmediata, pero tendencia ilícita, que muestra sí la íntima conexión entre lo natural y lo sobrenatural, pero depende en su eficacia de la libre decisión divina. Estas concepciones implican la posibilidad de un estado de naturaleza pura que resiste sin dificultad las objeciones que pueden suscitársele: la base para la solución está en que los dos fines, natural y sobrenatural, no son absoluta, aunque sí radicalmente diversos: el sobrenatural es un perfeccionamiento eminencial de lo que ya contenía el natural: conocimiento y amor del Infinito. *J. Echarri.*

MUÑOZ VEGA, P., S. J.: *El estudio del hombre como introducción al problema del estudio de lo sobrenatural.* Greg, 29 (1948), 558-577.

Al error del monismo cientificista que reduce todo valor, progreso y satisfacción humana a lo que produzcan únicamente "las ciencias", opone el autor las consecuencias derivadas de la reflexión sobre la misma naturaleza material del cosmos y sobre la del hombre. La grandeza del universo material y la pequeñez de sus ínfimas partículas nos están sugiriendo las ideas del Todo y de la nada, y con ellas la del Ser infinito al que el mundo debe lo que es. La pequeñez material del ser humano y la vasta grandeza del mundo espiritual que ante él se despliega apremia, aún más que la

consideración del cosmos, a buscar el Infinito, superior a la Naturaleza. El hombre, puesto entre el Todo y la nada, no halla la solución de sus problemas ni la consistencia de que anhela asirse con solas las fórmulas de las ciencias positivas. La única realidad que al hombre, tal como está en el mundo, le da la satisfacción de sus ansias es el conocimiento y amor del verdadero Dios, Creador y Redentor, la fe católica. El autor aduce diversos pasajes de Pascal; en éstos hay a veces frases que pudieran ser más exactas. *J. Muñoz.*

HANNIGAN, E. T., S. J.: *Is it ever lawful to advise the lesser of two evils?* Greg, 30 (1949), 104-129.

Propone el autor en este artículo un resumen del trabajo positivo y estadístico de examinar en no menos de un centenar de autores, a partir de comienzos del siglo XVI hasta ahora, qué piensan éstos sobre la licitud de aconsejar la elección del menor de dos males. Se atiene especialmente a los moralistas de los siglos XVI a XVIII. De éstos escoge doce para presentar no sólo sus sentencias, sino también las razones en que las fundan.

Los resultados finales son los siguientes: De los cuarenta y ocho autores consultados de los tres siglos XVI-XVIII, trece sostienen la respuesta afirmativa absolutamente; veintitrés son favorables a ella, pero bajo ciertas restricciones; doce la rechazan en absoluto. De los cincuenta y un autores examinados y que pertenecen a los siglos XIX-XX, treinta y cinco mantienen la afirmativa absolutamente; doce con restricciones; sólo cuatro la rechazan absolutamente. *J. Muñoz.*

MENÉNDEZ-REIGADA, FR. IGNACIO, G. O. P.: *Obligaciones de justicia y de caridad de los propietarios en los teólogos escolásticos.* CT, 77 (1950), 333-361.

Tres partes tiene esta conferencia. La primera propone algunos de los principios fundamentales que han de regir la propiedad privada; la segunda parte determina las obligaciones de justicia que se siguen de estos principios, y la tercera establece los deberes de caridad.

Los principios fundamentales que han de regir la propiedad privada son los siguientes: *a*) La división de las propiedades fué establecida por derecho humano más bien que por derecho natural. *b*) Los bienes temporales fueron creados por Dios para el sostenimiento de todos. *c*) Por derecho natural todos los hombres tienen derecho a los medios necesarios para su subsistencia y la de la familia. *d*) La propiedad privada está siempre condicionada por la ley natural y la divina. *e*) De donde se sigue que el concepto de propiedad privada es la potestad de administrar y de gastar o distribuir, no la de retener inútilmente sin razón ni objeto.

Las obligaciones de justicia que se siguen de estos principios son las siguientes: que el propietario ha de dar lo superfluo aunque no haya extrema necesidad, de manera que lo distribuya en cosas que sean en provecho de los otros. La segunda es que ha de dar aun de lo no superfluo en caso de extrema necesidad. La tercera es que lo que ha de dar es todo lo superfluo en su totalidad y no en parte: estas reglas se matizan con algunas reglas particulares.

Las obligaciones de justicia no se regulan por un medio real y externo, sino por el medio de la razón, y el principio que ha de regir es ver si el no dar sería razón suficiente para romper la amistad que debemos tener con todos los hombres. Las obligaciones de caridad no se pueden exigir coactivamente; pero muchas de las cosas que pertenecen a la caridad puede el Estado regularlas en cuanto al modo de cumplirlas, y entonces ya pertenecen a la justicia legal. *J. Hellín.*

COWAN, TH. A.: *Experimental Jurisprudence and the "Pure Theory of Law".* Philosophy and phenomenological research, XI (1950), 164-177.

El problema de que se trata es la persistente influencia del kantismo en la filosofía del derecho. Aunque es fácil mostrar que el apriorismo encalla inevitablemente en las arenas movedizas de la experiencia, sin embargo, la persistente aparición de teorías "puras" del derecho y de ciencia en general indica que el apriorismo satisface una necesidad epistemológica vital.

Empleando como ejemplo la Teoría pura del Derecho de Kelsen, el autor sugiere

que los teóricos del derecho puro lo que intentan es crear un marco formal de presupuestos para la ciencia del derecho.

Se indica que el apriorismo que se busca es un apriorismo de *reflexión*, el cual conviene distinguir del apriorismo de *experiencia*. El apriorismo se convierte en el elemento formal del "control" científico.

Reinterpretados de este modo, los sistemas puros del derecho ocupan un lugar necesario, aunque en modo alguno suficiente, en una posible ciencia experimental del derecho. *A.*

LEGAZ Y LACAMBRA, LUIS: *La noción jurídica de la persona humana y los derechos del hombre*. RevEstPol, 55 (1951), 15-46.

El valor de la persona radica en su libertad (que sólo es posible como libertad religada a Dios), por la que tiene dominio sobre la propia vida. La personalidad jurídica supone la personalidad ontológica; puede ser restringida, pero no suprimida absolutamente; corresponde necesariamente a la personalidad humana ontológicamente dada, en virtud de una exigencia ética absoluta, afirmada con verdad por las doctrinas yusnaturalistas.. La vida social es vida de la persona, pero no es vida personal; sólo conserva su específica autenticidad cuando está contrapuesta a una auténtica vida personal en el mismo sujeto. El Derecho es la forma fundamental de la vida social del hombre y debe, por consiguiente, reflejar las condiciones mínimas de la vida personal que hacen posible la vida social. La libertad jurídica es la libertad de la persona humana en cuanto ser que vive socialmente encajado en las estructuras sociales, una de las cuales es la norma jurídica. Persona jurídica es la persona humana en cuanto, como persona "social", puede estar en situaciones jurídicas que son situaciones sociales. La esencia de la personalidad jurídica es la libertad jurídica, delimitada en cada caso por la norma. Pero el substrato necesario de la personalidad jurídica es una persona humana, en cuanto posee una dimensión social. Por eso, si se desconoce el verdadero sentido metafísico de la personalidad humana, reduciéndola a su dimensión social, se viene consecuentemente a desconfiar del concepto jurídico de la personalidad. El dique contra esta socialización hay que buscarlo no en Croce, sino en la concepción cristiana. El orden jurídico debe reconocer a los hombres la personalidad jurídica (en un sentido amplio que abarque la capacidad de obrar) y los llamados "derechos humanos", que protegen la libertad humana (una libertad auténtica, que sólo puede darse en personalidades ricas de vida religiosa y moral) y su desenvolvimiento en relaciones determinadas que corresponden a las propiedades naturales del hombre.
J. M. Díez-Alegría.

SCIACCA, MICHELE FEDERICO: *Persona umana ed interiorità oggettiva*. GiordiMet, 6 (1951), 40-56.

El hombre es persona en gracia a la estructura de su interioridad, privilegiada síntesis gnoseológica y ontológica del existente finito y el ser infinito presente en él; participación del ser en la que se ilumina la subjetividad particular a la luz de la objetividad universal de la verdad y del ser. A esta afirmación han de apuntar para hacerse fecundas, las exigencias del pensamiento moderno, centrado desde Descartes en la "interioridad" y en la "crítica". Lejos de ello derivó a la absolutización de la razón, regla de toda realidad en el racionalismo, y a la absolutización de la experiencia, regla de toda razón en el empirismo, en ambos casos inmanentismo subjetivista contraído a la finita e histórica realidad del hombre. Una auténtica explotación de aquel movimiento de interioridad, más de Campanella y Pascal, platónico-agustiniano, que el suficiente racionalista de Descartes, y que ha tenido su expresión en Rosmini, devuelve a la interioridad humana su propio sentido opuesto a aquella desviada subjetividad; una interioridad objetiva, finitud en contacto consciente testificante del ser infinito presente. Un análisis y una crítica insuficiente del hombre llevaron al aniquilamiento de la persona humana; una exploración del hombre en profundidad le dará no ya *su* escueta estructura de estratos humanos, sino el sentido genético y fundamental de su ser, el verdadero rango de su personalidad que descansa en su interioridad objetiva. *L. Martínez G.*

LISSARRAGUE, SALVADOR: *El acto social*. RevEstPol, 5 (1951), 27-42.

La acción social es la acción referida a otro constitutivamente (su móvil decisivo es la referencia a otro). El puro hacer social, a diferencia de la relación social, no busca una respuesta adecuada por parte de la otra persona. Pero hay que profundizar más que lo hizo Weber. Para el carácter social del obrar es necesario que el que obra esté actuando dentro de una función impersonal. La conducta social consiste en obrar según modos de comportamiento hechos de antemano, y a los que el hombre no presta un asentimiento íntimo y auténtico. Se trata de modos de comportamiento colectivos, impersonales, a los que (en cuanto tienen actualidad y no se reducen a un mero supuesto normativo) llamamos vigencias. Hay dos casos posibles: o la persona se adapta a la vigencia sin apropiársela personalmente en virtud de un acatamiento profundo (por reconocerla válida en sí misma en un orden trascendente), pero de tal modo que no se le hace consciente la exterioridad de la misma (caso de la creencia social), o la persona se adapta a la vigencia sin apropiársela íntimamente, pero con plena conciencia de la exterioridad de la misma (puede ser el caso del Derecho). El acto social supone un comportamiento impersonal según una vigencia, y puede tener lugar en cualquiera de los dos casos descritos (es decir, con una interiorización de la vigencia que implica la banalización heideggeriana del existir humano, o sin ella). Pero siempre hay una impersonalización; solo que en el segundo caso ésta es asumida racionalmente, mientras que en el primero queda embebida en el sujeto, alternando su intimidad y convirtiéndolo en sujeto neutro de la existencia. El caso de máxima interiorización del vivir colectivo en el sujeto del obrar social es la creencia social (indiscutiva, pasiva, inauténtica), enteramente distinta de la auténtica creencia religiosa e incluso de una creencia cristiana que no sea vivida con toda plenitud. En la creencia social el obrar social deja de revestir el carácter de normativo. La normatividad social (a diferencia de la normatividad trascendente ética o religiosa) es incompatible con una total asunción de la norma por el sujeto, pues en la vida social la preceptividad de los módulos colectivos no puede tener otro carácter que el de presión exterior. Más allá del ámbito de lo social, entendido constitutivamnte en función de lo colectivo, de lo impersonal, está, en un plano más radical, lo convivencial, donde la persona humana puede tomar parte con todo su ser. *J. M. Díez-Alegría.*

STEFANINI, LUIGI: *Linee di un personalismo sociale*. GiordiMet, 6 (1951), 109-134.

No explica la sociedad a la persona, sino que la persona es el núcleo, origen y centro de irradiación espiritual que eleva y dignifica el conjunto social. No es la persona un resultado efímero de convergencia colectiva, derivado de factores ambientales (Marx), ni los valores morales son determinaciones de la coexistencia social (tesis positivista), ni la razón es "la más potente de las formaciones sociales" (Sociología); la persona es una sustancialidad espiritual con prioridad lógica, moral, axiológica sobre la sociedad, que es deducida de la persona humana, no viceversa. La racionalidad personalista no se articula en la sociedad en un todo absorbente, monista, de unidad abstracta (inmanentismo dialéctico), sino en una mutua y vital compenetración orgánica, cual la vid. La socialidad es "endógena" en la persona, como esencial complemento suyo; los motivos de esta esencial apertura social de la persona son tanto la indigencia, sino de finitud, cuanto la sobreabundancia de interioridad, tanto más difusiva de sí cuanto más rico sea el núcleo espiritual interior. El carácter personal del individuo se proyecta en las formas colectivas, familia, Estado, que participan de la totalidad singular e individual de la persona, no como todos colectivos hipostatizados (M. Scheler), sino personificados en los individuos representativos. La semejanza, equidistante de igualdad y desigualdad, coincidencia en unicidad e irrepetibilidad, singularidad de destino, es la base humana de la socialidad personalista; ni lógica de identidad, ni dialéctica de contrarios (clases), sino dialéctica de diversos. En esta disciplina personal han de ser resueltas las estructuras impersonales del vivir social, formas, leyes, instituciones; la especialización profesional servirá al personalismo social si cristaliza en "colaboración"; las estructuras económicas adquirirán un comportamiento humano, si no se erigen en fondo originario de las "superestructuras" políticas, morales, espirituales, religiosas (Marx),

si no se subordinan a éstas; el Estado, inspirándose en el orden moral, no identificándole consigo; la Religión, reafirmando la persona sin independizarla de la sociedad, perfilan el puesto social del hombre; el trabajo, ocupación práctica, no absorberá las categorías sociales y humanas, sino prestará un material al ejercicio soberano del espíritu.

L. Martínez G.

PERELMAN, CH.: *Sociologie de la connaissance et Philosophie de la connaissance.* RevIntPhil, 4 (1950), 309-317.

El título de este artículo es el abreviado de una obra de Jacques J. Maquet, que se titula *Sociologie de la connaissance. Sa structure et ses rapports avec la philosophie de la connaissance. Etude critique des systèmes de Karl Mannheim et de Pitirim A. Sorokin.*

El autor del artículo pasa revista a las dos partes del libro, de las que la primera está dedicada a exponer las sentencias de Mannheim y Sorokin sobre los factores que, además del objeto, determinan nuestro conocimiento, a saber: sociológicos, según aquél, y culturales, según éste; y la segunda presenta este problema: ¿Pueden conciliarse estas sentencias, o sea una sociología del conocimiento, con la filosofía neoescolástica del mismo, que supone la existencia de la verdad objetiva y absoluta?

Maquet lo resuelve afirmativamente admitiendo la bivalencia de los principios, o sea admitiendo que un principio puede ser una buena teoría científica y una mala afirmación filosófica. Pueden, pues, aquellos principios de la sociología del conocimiento servir para que de ellos se deduzca lógicamente una relación entre dos fenómenos, según la ha establecido la experiencia, y de los que dimanen otras relaciones que la observación debe confirmar; y además pretender expresar la naturaleza profunda y la finalidad del conocimiento en relación con una concepción metafísica del mundo y del hombre. Hay que distinguir—añade—entre la epistemología, de carácter crítico, y la gnoseología, de carácter ontológico, y él, en consecuencia, acepta la aportación epistemológica de la sociología del conocimiento y la separa de los presupuestos filosóficos, que se toma el trabajo de reconstruir cuando están solamente implícitos. La visión metafísica de la realidad—concluye—, que en Mannheim es un hacerse dialéctico no trascendental, y en Sorokin una multiplicidad infinita, les permite eludir las dificultades que se oponen a todo relativismo.

A pesar de las dotes de expositor, analista y crítico de Maquet, no consigue éste su intento de restringir el alcance de la sociología del conocimiento y de substraer la metafísica a las investigaciones de la misma. Ante todo, estas pretensiones van contra los designios de los citados autores. Además, las razones que permitirían excluir uno u otro campo del saber de las investigaciones de la sociología del conocimiento se deberían fundar en la estructura de ese saber y exigiría por tanto un estudio profundo preliminar de esta estructura, problema de que ninguno de los tres autores se ha ocupado suficientemente. Así Mannheim, que admite el influjo de las condiciones sociales en los conocimientos cualitativos y no en los cuantitativos, no ha estudiando bien la estructura y diferencia de ambos, Sorokin, que funda la sociología del conocimiento en la lógica, pero en una lógica flexible e influenciada por los factores sociales y culturales, no ha realizado aún un estudio a fondo de esa lógica.

Lo que en definitiva permitirá fundamentar sobre bases sólidas la sociología del conocimiento es un examen detallado de la argumentación retórica, de donde procederá el modo de llegar en estas teorías, si no a una objetividad absoluta, sí a una objetividad que está en función de aspectos considerados como subjetivos y a los que sobrepasa, sitúa y explica.

A. Fabrat.

D'AMORE, B.: *Persona e società.* Sapienza, 4 (1951), 97-107.

Tomando pie de lo expuesto en la 6.ª Reunión de Filósofos Cristianos de Gallarate en 1950, se declaran algunos puntos de oposición, al menos aparente, allí presentados, con objeto de poder acoplar la filosofía moderna a la tradicional. Son de dos clases: los que dicen con el concepto de persona, y los que se refieren a las relaciones entre persona y sociedad.

En cuanto a lo primero, se recuerdan los dos tipos a que pueden reducirse las diversas concepciones de persona: el tipo dinámico a lo Scheler y a lo Heiddeger, en

los que la substancia y la persona quedan como anuladas, y el tipo estático clásico, escolásticotomista, cuya explicación encierra dos graves cuestiones: 1.ª, la del constitutivo formal de la persona, y 2.ª, la del principio de individuación.

En la primera se hallan las conocidas sentencias de Capreolo y Cayetano: *connotatio naturae rationalis individuae ad esse substantiale* y una realidad modal entre la naturaleza individual y la existencia substancial. En la segunda, otras dos: la Platónicaagustiniana y la Aristotélicotomista. La Platónica concibe una unión de alma y cuerpo en el hombre más extrínseca; la Aristotélica, totalmente intrínseca y de modo que la personalidad misma no es exclusiva de la parte superior o racional. El mayor valor de la persona, según Santo Tomás, sobre cualquier otro individuo viviente está en que posee un principio de operaciones autónomo y absoluto en cierto grado. De donde se ve que esta concepción estática de la persona incluye la dinámica y es más completa y conforme a la naturaleza total del hombre que la puramente dinámica.

En cuanto a la relación entre persona y sociedad, hay que investigar si la raíz metafísica de la persona es el fundamento de la sociedad, o si ésta es diversa a la persona o aun contraria. A primera vista parece darse una antinomia entre persona y sociedad, en cuanto que cada una de las dos es un todo completo, con un fin propio, al que se subordina el de la otra. Fuera de algunas explicaciones expuestas en la Reunión de Gallarate, se insiste más en las presentadas por los PP. Ceñal y De Finance: el hombre—dicen—entra a formar parte de la sociedad no sólo como individuo, sino también como persona, o sea principio de autonomía e incomunicabilidad. Lo que fundamenta y justifica la sociedad es el hombre, animal racional, en cuanto ordenado al ser substancial, como persona que tiene un fin personal que alcanzar.

¿Qué decir sobre el amor de amistad y la libertad que se dan en el hombre como fundamentos de la sociedad? Que o no son explicación exacta o al menos que valga para cualquier sociedad.

La sociedad se forma no precisamente para dar, sino ante todo para que el hombre pueda alcanzar su fin y propia felicidad. La persona obtiene el propio bien individual por medio del bien común; ella ha impuesto el fin a la sociedad y siempre le permanece superior. Por tanto, la sociedad es quien debe adaptarse al desarrollo material y espiritual de los hombres.

Por último, la libertad concurre a la fundación de la sociedad en aspectos particulares y prácticas, pero ella a su vez se funda en la racionalidad del hombre.

A. Fabrat.

Ollero, Carlos: *La relativización actual de los principios políticos.* RevEstPol, 55 (1951), 47-62.

En la crisis del Estado como forma de organización política habrá que discriminar cuidadosamente la parte que toca a la esencia del Estado nacional y la que corresponde a formas accidentales de organización del mismo. La relativización del concepto de democracia se manifiesta en un proceso de disociación entre un concepto formal de la democracia como gobierno de la mayoría y un concepto material de la misma; el primero tiene el peligro de llevar a una disolución de principios básicos irrenunciables; el segundo, el de servir de máscara a un poder autocrático. La relativización del concepto de libertad camina en el sentido de una conceptuación más orgánica de los derechos individuales. La más grave es la relativización de la Razón humana como rectora de la realidad política. Contra un puro empirismo sociológico hay que plantear el conocimiento del Derecho y del Estado desde el punto de vista de una Teoría de la Sociedad que, partiendo de la idea cristiana del hombre y de su sociabilidad, incluya una valoración eficaz filosófica y política que dé sentido trascendente y finalidad objetivamente justa al mundo de lo social y de lo político (tesis de la obra del autor *Introducción al Derecho Político*). Es urgente determinar y salvar aquellas esencias de los principios políticos que deben mantenerse a través del proceso relativizador de los mismos.

J. M. Díez-Alegría.

Pita, Enrique B., S. J.: *La libertad de la conciencia religiosa frente al Estado.* CyF, 6 (1950), núm. 24, 49-60.

Con nitidez y densa concisión reúne el autor los aspectos filosóficos, dogmático y práctico de este actual problema. De la esencia de la persona humana brota su or-

denación a Dios y su obligación y correspondiente derecho de darle culto privada y públicamente. Reconocido universalmente en la actualidad, prescindiendo del régimen comunista, el derecho al culto privado, se distingue respecto del público la tesis: "La Religión Católica es la única verdadera, con todas las consecuencias que esto implica", y la hipótesis: "Las circunstancias sólo permiten la aplicación de la tesis con limitaciones." Según la diversa aplicabilidad, se tendrá "libertad (reconocido su derecho) para la Iglesia Católica" y "tolerancia (sin reconocer derecho) para otros cultos", o "libre ejercicio del culto" para todas las religiones, sin dictaminar sobre derechos. Actualmente Maritain, de quien el autor supone que admite la tesis verdadera, sostiene que para los Estados actuales y futuros no hay más hipótesis aplicable que la de igualdad de hecho para todas las religiones, sin reconocimiento de derecho especial alguno para la católica. Con datos positivos demuestra el autor que tal idea, exacta respecto de la Francia paganizada de hoy, es inadmisible para otras naciones, por ejemplo Argentina y España. Su argumentación es concluyente. *J. Muñoz.*

Butrón Valencia, Manuel: *Determinación de la justicia del salario en las Encíclicas sociales.* CyF, 6 (1950), núm. 21, 131-68.

Forman este estudio los tres últimos capítulos de una tesis doctoral dedicada al tema que titula este artículo. Examinados previamente en la disertación el derecho de la Iglesia a intervenir en la cuestión social, los principios filosóficos referentes al trabajo, fuente del salario, y el concepto de justicia social (1.ª parte), y defendida (en la 2.ª) la doctrina pontificia sobre el contrato de salariado, se dedica el estudio que reseñamos al salario familiar, según las mismas cuatro encíclicas, completadas por algún otro importante documento pontificio: concepto de salario familiar, clases, principios que regulan su determinación, sujeto al que se le debe, modo práctico de hacer efectivo el relativo, título por el que se debe el absoluto, que el autor formula así: "su obligación por justicia conmutativa es condicional y por justicia social es absoluta"; expuestos luego los fundamentos de esa afirmación, examina finalmente la función supletoria que en determinadas circunstancias corresponde al Estado. Estudio cuidadoso y sólido. *J. Muñoz.*

Morlion, F.: *E' una metafisica il Marxismo?* Sapienza, 4 (1950), 127-151.

El autor de este artículo expone una de sus discusiones tenidas con comunistas y socialistas italianos los dos últimos años. Semejantes discusiones son *imposibles* con los marxistas que disimulen su antirreligiosidad; *útiles* con los convencidos de la esencia anticatólica de la doctrina socialista y que así lo dan a entender en público; *necesarias* con los que quieren acomodar las doctrinas marxistas a la Religión.

En las discusiones se pregunta: ¿El marxismo es una metafísica, es una fe moral? ¿Puede la filosofía realista fundamentar un dinamismo social nuevo?

Ahora se presenta la doctrina expuesta por el abogado Camilo Pasquali, que pertenece al tercer grupo de los arriba citados; doctrina bastante corriente, que viene declarada con textos de Marx y Engels, junto con las observaciones hechas por el P. Morlion, de la Universidad Internacional pro Deo.

He aquí los puntos capitales:

1.° Como preliminar a la discusión y declaración de que no conteniendo el marxismo una metafísica o una fe religiosa es compatible con el Catolicismo, se determina el valor de los términos siguientes: ciencia económicosocial; filosofía y metafísica; el socialismo como fe moral; la fe religiosa y la fe moral.

2.° A la interpretación antimetafísica de Pasquali del materialismo dialéctico de Marx y Engels, se responde que Marx no sólo no prescinde de todo lo trascendente, sino que lo niega; Engels era idealista, y ambos tienen—como se prueba con diversos textos—una metafísica atea.

3.° Pretende Pasquali que: *a*), la concepción marxista de la historia, llamada materialismo histórico, no es una concepción filosóficomaterialista en la que el hombre y los valores humanos no tengan ningún influjo; *b*), Marx y Engels, reconociendo la lucha de clases, pretendieron precisamente suprimirla con la abolición de las clases mismas por la socialización de los medios de producción y de cambio, y no hacer de ella un principio filosófico; *c*), el marxismo no es una concepción pesimista

del hombre, sino un optimismo práctico que intenta cambiar el mundo en beneficio del mismo hombre; *d*), la falsa apreciación de la doctrina marxista se debe a que sus principales autores dieron un carácter científico a sus observaciones historicoeconómicas y usaron el esquema dialéctico, no la metafísica, de Hegel.

A esto se responde: *a*), que la anterior interpretación es cada vez más corriente en Italia, y *b*), que sin embargo todo fiel marxista debe admitir el carácter filosófico del marxismo histórico tal cual aparece en el espíritu de todo el sistema y en los escritores más autorizados de nuestros días, como Lenin, Stalin y los libros oficiales de la U. R. S. S.

El intento, pues, de los comunistas italianos de ir contra el fundamento filosófico y ateo del marxista, que teórica y prácticamente ha dirigido al comunismo en todo el mundo donde ha llegado a implantarse, es del todo imposible. Por el contrario, es posible que inspirados en el Evangelio y en la metafísica realista podamos formar una sociedad en que la paz social sea el fruto de la justicia social. *A. Fabrat.*

ANTONELLI, MARIA TERESA: *Valori e storia.* GiordiMet, 5 (1950), 563-580.

El problema de insertar en el empirismo fugaz de los hechos humanos un orden de fines y valores fijos se ilumina con una precisión previa de los conceptos de trascendencia e inmanencia. Trascendencia implica alteridad, prioridad, y en rigor posición de eminencia frente a todo el orden mundano, no como puro Absoluto, sino en una cierta relación de presencia que podría decirse inmanencia, en cuanto que lo Trascendente está presente a lo trascendido como orientación y meta. Así es trascendente e inmanente el valor moral; cualquier valor ético es solidario de la totalidad del mundo de los valores morales y no puede entenderse sino en conexión con el total orden trascendente metafísico y teológico (como un "maximum" y un "optimum"). No se dirá con propiedad que la acción moral realiza el valor, sino que está orientada según el valor. Esta "orientación activa" se da en la zona intermedia entre el valor y la historia; su sujeto es la persona. Moralidad es así la realización de la persona según el mundo de los valores. Resultan para la moralidad dos momentos: uno interior, el de la persona; otro exterior, histórico, social, político. Será la moralidad en definitiva: "orientación de la persona al valor, configurada en una relación entre interioridad y exterioridad de la acción que significa inclusión instrumental, pero necesaria, de la historia, concebida como ambiente, en la realización de la persona moral" (p. 575). Consecuencia de ello será la primalidad del momento interno, formal, creativo, de la intención moral, asentado en el espíritu, al que se subordinará y sacrificará la simple acción, el hecho, el resultado. La moralidad está en la historia, pero no es moral la historia, sino la persona que se construye según el valor con la historia. La historia no es sino lo material de la interioridad, el "medium" por el cual el valor se hace operativo. *L. Martínez G.*

CROCE, BENEDETTO: *Historicisme pur et impur.* RevMetMor, 55 (1950), 259-267.

Se pregunta uno cuál es el rasgo predominante del historicismo tal como apareció en la primera mitad de este siglo. Aun a riesgo de dar una fórmula demasiado condensada podría decirse así: "consiste en el hecho de reconocer el conocimiento histórico como el momento primato en el proceso de la reacción moral".

En el hecho de que nos preparamos a una acción de la que sentimos la necesidad, pero todavía incierta e indeterminada en nosotros, está la raíz de que enfoquemos el mundo, la situación en la que nos encontramos dentro de él; y aceptando la realidad escudriñamos la calidad o la génesis; y llegando a ver claro respecto de él, entramos en la acción que la conciencia práctica de la moral, informada de este modo nos inspira, y que es creadora de nueva realidad.

Se imagina uno que hay una "Historia Universal" que lo preside todo. Pero en realidad no es un tejido, sino un trapo lleno de agujeros: no sabemos ni los orígenes, ni el término, ni si hay hombres en otros astros, ni la historia de muchos pueblos que han formado imperios. Por esto "si el ideal de la historia objetiva y universal está contradicha por la realidad, es preciso abandonarlo, y encontrar por este abandono la serenidad perdida". "¿Cómo hay espíritus que pretenden buscar el origen del pensamiento, del arte, del lenguaje, de la moral, de la religión, como si fuesen

hechos históricos, mientras que son las categorías eternas quienes engendran los hechos históricos? La metáfora de la oscuridad de los orígenes habría de ser sustituída por esta otra, de la oscuridad de los cerebros." "La afirmación de la historicidad pura y verdadera, y su distinción del cronaquismo, la filología y otras pseudohistorias, más o menos engendradas por la imaginación y su clasificación en el sitio que le toca, han sido expuestos en Italia hace cuarenta años" (por Adolfo Omodeo). "Entre un pasado abstracto, y como tal incognoscible, y un porvenir parecidamente abstracto, que no nace por un hecho sino que es puesto como un hecho, y por tanto inaccesible como el pensamiento abstracto, se había olvidado el punto en que pasado y porvenir coinciden, el pasado concreto y viviente en el presente, y el porvenir que se realiza en el presente por la acción libre y moral, preparada y asegurada por el conocimiento histórico."

De ahí mi oposición a la interpretación marxista de la historia, que mantiene un "teologismo" de la historia, que da a la materia los atributos de un Dios trascendente. "Ya se comprende cuán satisfecho estoy cada vez que me veo alabado en recensiones superficiales y rápidas en libros y revistas del extranjero, como si hubiese hecho revivir la filosofía de la historia; lo cual es precisamente lo que aborrezco más sinceramente en toda mi vida mental de historiador y de filósofo, a causa del grave daño que con ello se infige al culto de la historia, y a causa del mal sesgo dado con ello al juicio histórico."

"La historia, tal como lo he dicho, es sinónimo de juicio histórico." Claro que no puede ser formulado sin la intervención de la categoría lógica, que encierra el concepto de todas las otras categorías, con la intervención de todos los otros conceptos categóricos en su sistema entero; y este sistema es la filosofía del espíritu, y la filosofía del espíritu no es nada más que la filosofía, a la cual la espiritualidad y no las cosas, física o naturalmente concebidas, pertenecen. *J. Roig Gironella.*

PRIETO DELGADO, LUIS: *Belleza y forma.* RazFe, 143 (1951), 61-69.

El valor estético consiste en la armonía expresiva entre un contenido valioso, no estético por sí, y la forma que lo realiza. Dentro de esta concepción pueden ser aclaradas las aparentes contradicciones. La palabra belleza designa las condiciones objetivas de armoniosa estructuración, cuya percepción subjetiva nos produce una especial complacencia. El valor estético de ciertas expresiones de lo feo está en una armonía de forma y contenido del hecho expresivo, no del objeto mismo considerado en cuanto expresión de sus propios fines. En la hermosura física se funden la armonía del logro expresivo y la del objeto mismo. La sugestión expresiva de las cosas es siempre un descubrimiento subjetivo, un conjunto de rasgos que abstraemos de la realidad y que constituyen la forma propia de nuestra intuición. La belleza moral, por ser sólo espiritual, no necesita de la construcción material para resultar armoniosa y es captable aun en abstracto, pero se identifica con lo estético en general en cuanto captación de armonía. La belleza no constituye una esencialidad nueva, sino un modo esencialmente original de relacionarse nuestra subjetividad con las cosas y sus esencias, al que acompaña una especial clase de emoción. *J. M. Díez-Alegría.*

LUIGI PAREYSON: *Contemplazione e bellezza.* Filosofia, 1 (1950), 399-430.

La interpretación en Estética tiene dos aspectos. Por un lado es movimiento dirigido a captar el verdadero sentido de las cosas fijándolo en una imagen penetrante y exhaustiva. Por otro es reposo y éxtasis; reposo que sigue al hallazgo, y éxtasis de la posesión y satisfacción. En la experiencia concreta estos dos aspectos de la interpretación alternan en una sucesión continua. El que interpreta, ora busca y se mueve, ora halla y reposa. Esta sucesión alternante muestra que estos dos aspectos son diversos e inseparables. La interpretación está en movimiento mientras hay dualidad entre cosa e imagen; reposo cuando se halla la adecuación de ambas. Cuando, pues, se ponen en tensión el estimulante y el esquema (la cosa de que se ha de tener imagen, y la imagen que debe tenerse de la cosa) entonces la cosa es todavía ocasión, estímulo abierto a todo desarrollo, y la imagen se halla todavía esbozada. Entonces entra en juego el movimiento de la interpretación, el buscar, desarrollar, verificar, etcétera. El movimiento de interpretación es un proceso de formación—es decir, de in-

vención y reproducción—; y el reposo en que culmina la interpretación es contemplación. De estos dos aspectos de la interpretación provienen los dos elementos fundamentales de la esfera estética: la producción y la contemplación de la belleza estética. La contemplación como conclusión del proceso de interpretación consiste en ver la forma como forma, hallar el sentido de la cosa, "verla". Eso equivale a decir que la contemplabilidad y fruibilidad son características esenciales de la forma. Lo que durante el proceso de interpretación era estímulo interno de una figura apenas esbozada, se hace ahora una imagen nítida y precisa. A la contemplación corresponde el placer.

La belleza ni es simplemente objetiva ni subjetiva. Contemplabilidad y contemplación forman dos aspectos (objetivo y subjetivo) de un solo conjunto. ¿Qué forma se contempla, la objetividad o la imagen? No tiene sentido la pregunta, pues en la contemplación ambas coinciden. En cuanto a la naturaleza del placer estético, queda definido por la "maravilla", que es un sentimiento compuesto de sorpresa y contemplación. La contemplación estética es gozo y placer en cuanto término del movimiento de interpretación, es decir, como placer inmoble.

La posibilidad de la "belleza natural" resulta ya de haber concebido la intuición como germen de interpretación. La belleza natural se ofrece en un proceso de interpretación que la evidencia, y que consiste en ver la naturaleza poblada de formas y no de simples utensilios para nuestras necesidades, o medios para nuestras finalidades técnicas. La visión de lo bello natural presupone un esfuerzo de interpretación, ejercicio de fidelidad y atención para llegar a aquella visión profunda que es visión de formas (forma interpretada) y producción de formas (imagen formada). Utilización e interpretación divergen hasta llegar a resultados opuestos. Sin embargo, la primera supone la segunda. Más aún: puede suceder que el proceso mismo de utilización entre a formar parte de un proceso de interpretación, tal como sucede en la "belleza funcional".

Hay una Estética de la perfección y otra opuesta de la expresión. Según la primera, la belleza es perfección (armonía y proporción); según la segunda, es expresión. La primera presupone siempre una metafísica de la realidad hecha (perfección sin expresión); la segunda, una metafísica de la creatividad (expresión sin perfección). Una estética de la forma rechaza a ambas, pero en parte las unifica, en cuanto que en la forma coinciden contemplación y producción, ejemplaridad y singularidad, perfecfección y expresión. *A. Roldán.*

Rey Altuna, Luis: *El problema clasificatorio de las artes.* RevIdEst, 8 (1950), 389-405.

Hay una larga historia que explica todos los ensayos que filósofos y personas cultas han hecho para clasificar las bellas artes. Platón, en la "República", contrapone la poesía y música a la pintura, escultura y arquitectura; como se contraponen el ritmo y la proporción. Se dice (sin testimonio explícito) que un discípulo de Aristóteles deslindó, según esto, dos especies de artes: del movimiento y del reposo. Influyó ciertamente en San Agustín al distinguir los ritmos del espacio y los del tiempo. En la Edad Media entraban la poesía y la música en el trivium y quadrivium, pero separándolas entre sí y desatendiendo las artes plásticas. Los discípulos de Kant separaban las artes según los modos de expresión: palabra (oratoria y poesía), forma (arquitectura, escultura, pintura), juego de sensaciones (colorido y música). Esta quedaba relegada a un ínfimo lugar, tal vez por la dureza de oído de Kant, o por no haber alcanzado los tiempos de Beethoven. Hegel es más acertado: las clasifica según su mayor o menor capacidad para representar el ideal: arte simbólica (arquitectura), arte clásica (escultura), artes románicas (pintura, música, poesía). Avanzando la estética ochocentista se impone un criterio clasificador que tal vez no rebase una versión moderna de la vieja distinción platónicoagustiniana. Ya no interesa tanto el elemento formal apriorístico y subjetivista, cuanto la materia o medio material en el que plasma la forma interna o concepción artística. Toda una legión de estéticos se agrupa en torno a la clasificación tradicional. Fechner habla de artes del reposo y del movimiento; Vischer, de artes del espacio (arquitectura, escultura, pintura) y del tiempo (danza, poesía y música); Lacouture, de artes del dibujo y del ritmo; Max Dessoir vuelve a la nomenclatura de Vischer. Wágner contrapone artes salidas directamente

de la esencia del hombre (música, mímica y poesía) y las relacionadas con la naturaleza muerta (arquitectura, plástica y pintura). Wundt distingue artes del diseño y artes de las musas: como de lo externo, que ansía la unificación de sus impresiones, y como de lo interno, que aspira a la exteriorización de lo experimentado.

Preferimos la clasificación tradicional, del todo objetivista, pero enriquecida por un doble fundamento con el que se recogen las aportaciones de la Estética moderna. Distingamos ante todo: A) Artes puras, y B) Artes mixtas. La clasificación se refiere a las primeras.

A) *Artes puras.* 1) *Según el medio,* por el objeto son espaciales y temporales; por el contemplador son visuales y auditivas; por el autor son del dibujo y del ritmo. El primer grupo consta de arquitectura, escultura y pintura; el segundo, de música y poesía. 2) *Según la intencionalidad,* se dividen en artes formativoexpresivas y artes expresivoformativas, según el predominio de la forma o de la expresión; a las primeras pertenecen las artes del dibujo, y a las segundas, las del ritmo.

B) *Artes mixtas.* Provisoriamente anticipamos una clasificación de las artes más conocidas. La danza libre (música escultural) y danza mimética (poesía escultural), de un lado; y de otro, la épica (poesía pictórica), ópera o cantata (música poética); el cine pudiera considerarse como síntesis de todas las artes, aun cuando la perfección del colorido no suple bien a la pintura.

Otra cuestión es la jerarquía que se da dentro de las bellas artes. Aristóteles subraya en la "Retórica" que "la poesía es algo divino", es imitación de la idea general. No obstante hasta los autores románticos no adquirió tono de polémica el problema de la jerarquía. Para Kant la poesía es el arte de las artes; entre las artes de la forma daría la preferencia a la pintura; la música queda relegada, junto con el tema para la risa, a un libre juego de sensaciones e ideas estéticas. Para Hegel la poesía, que reproduce como arte universal todas las otras, sigue la música, y luego la pintura, la escultura y la arquitectura.

Queda, por tanto, claro que la poesía, como arte exprexiformativa, ocupa el puesto de honor con relación a las formativoexpresivas.

Leonardo de Vinci defiende la supremacía de la pintura. Eugenio d'Ors da a la pintura la región central: de acá están la escultura, y antes la arquitectura; de allá caen en zonas progresivamente románticas e inconcretas, la música, la poesía tal vez. dominios en que lo expresivo y su función preponderan. Para Wágner la música es el arte por excelencia, como el más alto grado de la objetivación de la voluntad, que expresa lo que hay de metafísico en el mundo, la cosa *en sí* de cada fenómeno.

J. Roig Gironella.

STOLNITZ, J.: *On Ugliness in Art.* Philosophy and Phenomenological research. XI (1950), 1-24.

El hecho de que se aprecien comúnmente obras de arte cuyos temas contienen un elemento de fealdad, por ejemplo, la tragedia griega, Goya, demuestra que la experiencia estética no es incompatible con la sensación de desagrado. Por el contrario, cuando la fealdad resulta tan abrumadora que el observador tiene que abandonar la contemplación, su naturaleza es extraestética. Contra el parecer de Pepper, se afirma que el primer tipo de fealdad es una verdadera categoría estética. También se rechaza la explicación que da Aristóteles de la captación placentera de un tema feo, por cuanto el "reconocimiento" de "lo que se imita" presupone un interés no estético en el objeto. Por la misma razón queda repudiada la teoría de Véron sobre el placer que promueve la admiración del "genio" artístico.

El interés estético requiere una atención prolongada hasta que la experiencia entera se vive como una unidad. A pesar de la fealdad del objeto, las emociones que éste despierta en el percipiente mantienen su interés al crear una identificación de simpatía con el objeto. Siendo así que, de este modo, el desagrado coexiste con la contemplación estética, debe rechazarse la teoría hedonística del valor estético en favor de una teoría del "interés". *A.*

CRONICA

ESPAÑA

Sociedad Española de Filosofía.

El día 11 de junio celebró la Sociedad Española de Filosofía la sesión de clausura de sus actividades científicas del presente curso. En ella, el profesor de la Universidad de Madrid don Manuel Mindán Manero, disertó sobre el tema: "Existencialismo y cristianismo: las doctrinas existencialistas a la luz de la Encíclica *Humani generis*". El doctor Mindán analizó en sus características más fundamentales las doctrinas de los principales representantes del existencialismo: Heidegger, Jaspers, Sartre y Marcel; denunció el antiintelectualismo de estos autores, tónica principal del nuevo filosofar que propugnan; actitud incompatible con la sostenida por el supremo magisterio de la Iglesia en la *Humani generis*, que pone en la base de toda filosofía auténticamente cristiana la indiscutible vigencia del raciocinio metafísico y de los primeros principios de la razón. El señor Mindán terminó su disertación señalando los méritos del existencialismo y los posibles elementos aceptables que puede ofrecer a la filosofía católica actual.

Instituto "Luis Vives".

La Sección del Instituto "Luis Vives", que bajo la dirección del catedrático univertario don Tomás Carreras Artau, funciona en Barcelona, ha celebrado durante el pasado curso 1950-51 sesiones científicas mensuales, en las cuales se han desarrollado sucesivamente los siguientes temas:

"Estado actual de los estudios de historia de la ciencia", por el Dr. D. José Millás Villacrosa.

"La problemática de la filosofía de la historia en N. Hartmann", por don Jorge Pérez Ballester.

"La filosofía del *yo* y del *nosotros*", por D. Tomás Carreras Artau.

"Del yo al nosotros", por don Miguel Siguán.

"La crítica de Kant al idealismo problemático de Descartes", por don Ramón Roquer.

"Santo Tomás de Aquino, ¿es intelectualista?", por el doctor Jaime Bofill.

En la sesión de clausura del curso, celebrada el 29 de mayo, se sometió a discusión el tema desarrollado por el doctor Bofill; don Tomás Carreras Artau disertó sobre "El racionalismo de Santo Tomás y el *Itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura"; don Joaquín Carreras Artau desarrolló el tema "Intelectualismo tomista y voluntarismo escotista".

Primera Semana Española de Filosofía.

Convocada por el Instituto "Luis Vives" tendrá lugar en Madrid, en los días del 5 al 11 de noviembre próximo. El tema central de discusión será: "La personalidad humana desde el punto de vista psicológico, sociológico, moral, jurídico, pedagógico y metafísico."

Podrán asistir a la Semana cuantos lo deseen y obtengan la tarjeta de inscripción y satisfagan su cuota de veinticinco pesetas. Podrán participar activamente en las sesiones los semanistas que envíen antes del 16 de octubre, a la secretaría del Instituto, los trabajos que sobre aquel tema central de discusión deseen presentar a la Semana.

Las solicitudes de inscripción deberán dirigirse a la secretaría del Instituto "Luis Vives", Serrano, 127, Madrid.

PERU

Congreso Internacional de Filosofía.

La Universidad Nacional de San Marcos, de Lima, conmemora este año 1951 el IV centenario de su fundación. La gloria de la fundación de este primer Estudio General, erigido en América, compete primeramente al dominico Fray Tomás de San Martín y al capitán español Jerónimo de Aliaga. Para celebrar esta fecha memorable, las autoridades académicas que hoy rigen la Universidad de San Marcos han organizado diversos actos jubilares, entre ellos un Congreso Internacional de Filosofía, que ha tenido lugar en los días del 16 al 26 de julio de 1951. La participación extranjera ha sido numerosa: de Alemania, F. J. von Rintelen, E. Rothacker, A. Wenzl; de Argentina, N. de Anquín, C. Cossío, E. Estiú, L. F. García de Onrubia, L. J. Guerrero, E. Pucciarelli, J. A. Vázquez y M. A. Virasoro; de Bolivia, M. Kempff y A. Pescador; de Costa Rica, A. Aguilar Machado; de Chile, M. Ciudad, P. Defossez, H. Díaz Casanueva, A. Roa, F. Schwartzmann y R. Rosales; de España, Ramón M.ª Condomines, J. Marías, J. Zaragüeta y R. Ceñal; de Estados Unidos, E. Flower, H. Margenau y A. Sánchez Reulet (Unión Panamericana); de Francia, G. Berger y G. Marcel; de Inglaterra, A. J. Ayer; de Italia, E. Grassi; de México, E. García Maynez, O. Robles, J. Vasconcelos, E. Uranga y L. Zea; de Venezuela, J. D. García Bacca.

Presidieron el Congreso los profesores de la Universidad de San Marcos, doctores Honorio Delgado y Mariano Ibérico; fué su secretario general el doctor Francisco Miró Quesada; a ellos y sus colaboradores, por su labor preparatoria y por el éxito logrado en el desarrollo del Congreso reiteramos, desde estas páginas de PENSAMIENTO, nuestra felicitación más sincera y cordial.

El tema central de discusión en las sesiones plenarias del Congreso fué "La idea del hombre en la filosofía actual". Mencionamos en primer término algunas de las comunicaciones sobre dicho tema presentadas por los congresistas peruanos. El doctor Honorio Delgado estudió las influencias freudianas en determinadas construcciones antropológicas actuales; puso de relieve cuánto debe al método psicoanalítico el pensamiento existencialista, en especial el de Jaspers y Sartre. El eximio diplomático y profesor de la Universidad Católica de Lima, doctor Víctor Andrés Belaúnde, disertó sobre "La persona humana y su desintegración". Después de exponer las diversas concepciones sobre la persona de mayor significación en la historia, concluye el doctor Belaunde: "No vacilamos en sostener que la idea de la persona humana, tal como se desprende de la filosofía cristiana y de las vivencias que ha querido darle en el decurso de la historia humana el cristianismo, constituye la base inamovible, no solamente de la antropología y de la sociología, sino también de la metafísica". La doctora Nelly Festini, de la Universidad de San Marcos, presentó documentado estudio sobre "La idea del hombre en la estética contemporánea". El P. Felipe MacGregor, S. J., profesor de la Universidad Católica de Lima, trazó en su ponencia las grandes líneas de una "Antropología neotomista"; su principal cometido será la búsqueda de la estructura radical del hombre, es decir, el estudio de la metafísica, de la esencia del ser del hombre. El neotomismo satisface a las exigencias del saber antropológico en cuanto que explica la constitución esencial del hombre como ser compuesto de cuerpo y alma, y da perfecta cuenta de sus más específicas funciones, y entre ellas, primordialmente, de su libertad. Sobre el tema del hombre versó también la amplia comunicación del doctor Antonio Pinilla, de la Universidad de San Marcos, intitulada "Introducción a una filosofía de la actitud", y la del doctor Enrique Barboza, también profesor sanmarquino, cuyo título es "La significación existencial del cuerpo y la idea del hombre".

Sobre el tema central fueron numerosas las ponencias presentadas por los congresistas extranjeros. Recordamos las siguientes: "L'homme prometheen", de G. Berger; "El hombre judío", de Nimio de Anquín; "Esbozo de una antropología tomista", de P. Defossez; "Libertad y liberación", de E. Estiú; "Las ideas de ser y estar, de posibilidad y realidad en la idea del hombre de la filosofía actual", de J. D. García Bacca; "¿Dos humanismos?", de G. Marcel; "La idea del hombre en la filosofía de hoy", de H. Margenau; "Philosophia cordis o del centro del ser del hombre", y "La esencia del hombre europeo", de F. J. von Rintelen; "El ser del hombre", de A. Roa; "La tarea de una antropología filosófica", de E. Rothacker; "La crisis de la idea del

hombre en la filosofía actual", de A. Sánchez Reulet; "Experiencia del prójimo y filosofía de la historia", de F. Schwartzmann; "Hacia una concepción accidentalista del hombre", de E. Uranga; "La crisis del hombre en la filosofía actual", de J. A. Vázquez; "Das Ringen um ein Menschenbild in der Verwirrung der Gegenwart", de A. Wenzl; "La crisis del hombre en la filosofía actual", de C. Astrada", y "De la definición del hombre", de R. M.ª Condomines.

El Congreso se desarrolló también en secciones especializadas sobre las siguientes materias: teoría del conocimiento, metafísica y ontología, axiología, estética y psicología, historia de la filosofía y filosofía de la historia y filosofía del derecho. Los congresistas peruanos contribuyeron con valiosos estudios al esclarecimiento de dichos temas. Entre otras, merecen especial mención las comunicaciones siguientes: "Sistema de las potencias racionales, según Aristóteles", de A. Wagner de Reyna; "El número y la realidad", de O. Miró Quesada; "Matemáticas, física, derecho, historia", de Francisco Miró Quesada: amplio estudio sobre los dos aspectos fundamentales del conocimiento científico (aspecto descriptivo y aspecto exegético) y su aplicación a aquellas cuatro ramas del saber; "Epistemología de la filosofía y de la ciencia", por C. A. Guardia Mayorga; "La concepción newtoniana de la ciencia", y "Acerca del conocimiento", de Walter Peñaloza: la segunda ponencia es un verdadero tratado, muy amplio y completo, de epistemología; "Bases para el estudio de la estructura estética fundamental", de Nelly Festini; "La estructura de la norma jurídica", de L. Barandiarán, y "Las significaciones del derecho", de A. Pinilla.

En dichas secciones especializadas los congresistas extranjeros presentaron, entre otros, los siguientes trabajos: El doctor Oswaldo Robles disertó sobre "Psicología metanoética del contingente"; en la conclusión de su ponencia, el doctor Robles afirmó: "En el orden noético lo primordialmente conocido es el ser inteligible, que se entrega al sujeto de la reflexión filosófica como el irreductible de la intelección; todo lo que conozco es *algo;* en la forma plenificada de la intelección, que es el juicio, conozco este *algo* como existente, ejercitativamente; ahondando en la reflexión, el existente se me revela como siendo fuera de sus causas, como estando fuera de su principio; cuando alcanzo reflexivamente la conciencia de esta contingencia del existente que soy yo, cuando me doy cuenta de que existo limitativamente, surge desde lo profundo de mi desamparo un sentimiento existencial, que es la inquietud: es por la inquietud que vuelvo al interior de mí mismo, es por la radical insuficiencia de mí mismo, ser recibido de otro, que descubro la necesidad de un fundamento existencia; *insisto,* y porque insisto apunto a la Sistencia absoluta." En la misma sección, sobre teoría del conocimiento, el doctor Rothacker disertó sobre "La lógica y las ciencias del espíritu"; el doctor Vasconcelos sobre "La verdad como armonía", y el doctor Ayer sobre "Ia existencia de otras conciencias". En la Sección de Metafísica, el doctor García Bacca presentó una amplia y muy documentada ponencia sobre "Potencia-acto, potencial-actual, posibilidad-actualidad: triple ambigüedad en el concepto de realidad". En la sección de Filosofía del Derecho disertaron el doctor Cossío, sobre "La norma en el ámbito de la epistemología", y el doctor García Maynez sobre "Los principios jurídicos de contradicción y del tercio excluído".

En la sección de Estética se leyeron, entre otras, las siguientes ponencias: "Fronteras de la historia y del arte", de E. Pucciarelli, y "Algunas correspondencias y limitaciones entre poesía y metafísica", de H. Díaz Casanueva.

Damos a continuación más cumplida noticia de la contribución española. El señor Zaragüeta presentó tres ponencias: "La circularidad interfuncional en el dinamismo de la personalidad humana", "La función innovadora en el desarrollo de la personalidad" y "El método genético en la solución del problema crítico del conocimiento". En la primera se estudia el proceso de reacción mutua, circular, existente entre la vida mental y la corporal; esta influencia recíproca, examinada en las diversas funciones de ambos órdenes, ilumina el aspecto dinámico de la persona humana. En su segunda ponencia estudia el doctor Zaragüeta otro aspecto de la persona: su poder innovador, su originalidad: esta originalidad es en particular analizada en las funciones cognoscitivas, en los juicios teóricos y prácticos, en la ficción poética y en la actividad lingüística. En su tercera ponencia, después de denunciar las deficiencias del apriorismo idealista y del *a posteriori* realista para resolver el problema crítico del conocimiento, propone el doctor Zaragüeta un nuevo método, el genético,

llamado así por tomar como punto de partida la conciencia infantil, la del recién nacido, y seguir su curso evolutivo hasta su maduración en el niño ya crecido: esta génesis muestra cómo se forma la conciencia del mundo físico en la experiencia personal y social del hombre en crecimiento.

El Sr. Marías presentó dos ponencias. Versó la una sobre "La estructura empírica de la vida humana". La estructura empírica, explicó el ponente, es la forma concreta de nuestra circunstancialidad. No sólo está el hombre en el mundo, sino en *este* mundo; no sólo es una realidad corporal y encarnada, sino que tiene esta estructura corporal y no otra; no sólo es mortal, sino que vive tantos años y su vida se articula según un esquema preciso de edades individuales y generaciones históricas. Pertenece también a la estructura empírica, según el doctor Marías, una dimensión decisiva de la vida humana, cuyo planteamiento filosófico ha sido siempre insuficiente, la condición sexuada del hombre, que es una componente decisiva de su vida, hasta ahora peregrinante en busca de un lugar teórico. En su otra ponencia, intitulada "La razón y sus adjetivos", expuso el doctor Marías las grandes líneas de su sistema de la razón vital. Explicó lo que es la razón humana como existencia y posibilidad. Analizó después los conceptos de mundo y de vida y sus respectivos contenidos. Sostuvo el carácter eminentemente vital de la razón: entender es funcionar algo dentro de mi vida: vivir es a la vez dar razón y tener que razonar. De aquí se sigue también el carácter histórico de la razón: la razón vital es razón histórica cuando funciona en concreto. El Sr. Marías concluye que lo único verdaderamente racional es la vida.

El P. Ceñal leyó en el Congreso dos ponencias: "Metafísica del hombre y ontología fundamental" y "Filosofía de la historia en Donoso Cortés". En la primera, después de hacer la crítica de la analítica existencial puramente fenomenológica y descriptiva, examina la metafísica del hombre en su pretendida prioridad respecto de la metafísica del ser. El P. Ceñal sostuvo que lo primero, en el orden de la fundamentación ontológica, no es la metafísica del hombre o de la persona, ni la analítica existencial: tampoco puede ser lo primero una metafísica del ser, no arraigada en la verdad primigenia que es el propio existir, estar en el ser, de la misma razón humana: lo primero es la razón humana, que existiendo comprende el ser, y se dice a sí misma su verdad, esto es, lo trasciende. En su segunda ponencia expuso el P. Ceñal el pensamiento de Donoso Cortés en torno a la filosofía de la historia, con especial referencia a lo que sobre el tema dejó escrito en su obra cumbre, el *Ensayo*.

Bajo la presidencia del doctor D. Pedro Dulanto, rector de la Universidad de San Marcos, se celebró el día 26 de julio la sesión de clausura del Congreso. Intervinieron en este acto el doctor Honorio Delgado, presidente del Congreso; el doctor Julio chiriboga, del Instituto de Filosofía de la Universidad de San Marcos; el doctor García Maynez, en representación de los filósofos latinoamericanos; el doctor Marías, en nombre de los filósofos españoles, y el doctor Belaúnde, en representación de la Sociedad Peruana de Filosofía. Cerró el acto el doctor Francisco Miró Quesada, secretario general del Congreso.

Sociedad Peruana de Filosofía.

El día 25 de julio, y con ocasión del Congreso Internacional de Filosofía, convocado por la Universidad de San Marcos, de Lima, celebró la Sociedad Peruana de Filosofía sesión solemne, en la que fueron incorporados a la misma Sociedad los congresistas extranjeros y peruanos. Abrió la sesión el presidente de la Sociedad, doctor Honorio Delgado; hicieron a continuación uso de la palabra el doctor von Rintelen, en nombre de los filósofos europeos; el doctor Robles, en nombre de los hispanoamericanos; el doctor Margenau, en nombre de los norteamericanos; el doctor García de Onrubia, en nombre de los miembros extranjeros de la Sociedad Peruana de Filosofía; el doctor Guardia Mayorga, en nombre de los nuevos miembros peruanos de la misma Sociedad. Por especial deferencia se concedió también el uso de la palabra al doctor Zaragüeta, presidente de la Sociedad Española de Filosofía.

El doctor Francisco Miró Quesada, secretario de la Sociedad Peruana de Filosofía, dió lectura a los siguientes postulados presentados por el P. Ramón Ceñal, S. J., secretario de la Sociedad Española de Filosofía:

1.° Incorporación de todas las Sociedades nacionales iberoamericanas de Filosofía a la "Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie", con sede en París.

2.° Creación de una Federación de Sociedades Iberoamericanas de Filosofía, regida por un Comité integrado por representantes de todas las Sociedades federadas, con sede en una capital iberoamericana.

3.° Creación de un Secretariado de información bibliográfica filosófica iberoamericana, dependiente, a ser posible, de la Federación proyectada en el segundo postulado. La principal misión de ese Secretariado será la edición anual de repertorios bibliográficos de toda la producción filosófica, libros, y revistas, en lenguas ibéricas. Como modelo de este repertorio podría servir el que publica periódicamente la revista PENSAMIENTO, de Madrid.

Sometidos a discusión los anteriores postulados, hicieron uso de la palabra los doctores Cossio (Argentina), Belaúnde (Perú), Berger (Francia), Zaragüeta (España), Sánchez Reulet (Unión Panamericana) y Ceñal. A propuesta del P. Ceñal se acordó por unanimidad conceder un voto de confianza a la Sociedad Peruana de Filosofía para hacer las gestiones previas en orden a la ejecución de los postulados presentados.

ALEMANIA

El Dr. D. Juan Beneyto Pérez, catedrático de la Universidad de Salamanca, miembro de la Sociedad Española de ilosofía y del Comité Nacional de Ciencias Históricas, ha pronunciado en el Centro de Estudios Humanísticos y Filosóficos de Munich una conferencia sobre "Politik und Recht im Humanismus des XVI Jahrhunderts", ocupándose especialmente de las actitudes de Erasmo y de Budeo y señalando las razones de la esterilidad del eramismo en la política. En la Universidad de Freiburg y bajo la presidencia de su rector, el Dr. Vincke, trató del mismo problema en relación con Alciato y Vives, en orden principalmente a determinar la influencia de estos autores en el esp!ritu del siglo XVI. Con estas conferencias el doctor Beneyto ha anticipado algunos capítulos de un libro en que viene trabajando desde hace varios años.

INDICES DEL VOLUMEN 7 (1951)

ARTÍCULOS

	Págs.
SS.D.N.PII PAPAE XII Litterae Encyclicae *Humani Generis*	459-473
Contenido y significado de la Encíclica *Humani Generis*	475-480
CUESTA, SALVADOR, S. J.: El ente existencial y el ente existentivo con relación al objeto de la metafísica	55- 78
CUESTA, SALVADOR, S. J.: Inmanentismo irracionalista en la filosofía contemporánea	519-551
DÍEZ-ALEGRÍA, JOSÉ M.ª, S. J.: El fundamento ontológico de la obligación en Ignacio Martins y en Luis de Molina hasta 1592	5- 27
DÍEZ-ALEGRÍA, JOSÉ M.ª, S. J.: El problema del fundamento ontológico de la obligación en la obra "De Iustitia", de Luis de Molina (1593-1600)	203-222
DÍEZ-ALEGRÍA, JOSÉ M.ª, S. J.: Filosofía y concepción del mundo en relación con el problema de una filosofía católica	503-518
ECHARRI, JAIME, S. J.: Racionalidad propia de las ciencias.	147-167
HELLÍN, JOSÉ, S. J.: El principio de identidad comparada, según Suárez	169-192
IRIARTE, JOAQUÍN, S. J.: El filósofo cristiano en su ser y actitud, en su impulso y consistencia	481-502
PÉREZ ARGOS, BALTASAR, S. J.: El determinismo funcional de la voluntad: el "instinctus naturae" y el "imperium rationis"	295-319
PUIGREFAGUT, RAMÓN, S. J.: La causalidad en los escritos de Max Planck	321-354
ROIG GIRONELLA, JUAN, S. J.: Metafísica de la belleza	29- 53
ROIG GIRONELLA, JUAN, S. J.: Relativismo y metafísica absolutamente verdadera. A propósito de la Encíclica *Humani Generis*	553-582
ROLDÁN, ALEJANDRO, S. J.: Epistemología de la evolución biológica	583-601

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

La Encíclica *Humani Generis* (versión española)	79- 88
CUESTA, SALVADOR, S. J.: La controversia sobre la limitación del acto (Amor Ruibal, Manser, Fuetscher, Santeler, Martínez del Campo, Hellín, Geiger...)	232-244

Págs.

GÓMEZ NOGALES, SALVADOR, S. J.: Génesis y sentido transcendental de la palabra "Metafísica" 223-232
MUÑOZ, JESÚS, S. J.: Panorama de las reacciones filosóficas provocadas por la Encíclica *Humani Generis* 603-611
ROIG GIRONELLA, JUAN, S. J.: Dos cartas inéditas entre Unamuno y el Dr. Torras y Bages. Ambiente ideológico en que se escribieron 355-365

BIBLIOGRAFÍA

I.—*Libros.*

ADURIZ, J.: Gabriel Marcel. El existencialismo de la esperanza (*S. Cuesta*) 254
AEBI, M.: Kants Begründung der "Deutschen Philosophie". Kants transzendentale Logik. Kritik ihrer Begründung (*J. Iriarte*) 245
AGUSTÍN (SAN): Obras. Edición bilingüe. Tomo VII: Sermones (*R. Ceñal*). 114
ALBERTO DE LA V. DEL CARMEN: Santa Teresa y Martín Lutero (*J. Gerardo*). 268
ALDAMA (I. DE), GONZÁLEZ (S.), SOLANO (I.): De Verbo Incarnato. D. B. Maria Virgine. De Gratia Christi. De Virtutibus infusis (*R. Ceñal*). 382
ALLERS, R.: Naturaleza y educación del carácter (*J. Muñoz*) 116
ALONSO-FUEYO, S.: Platón en la formación del hombre moderno (*J. Jiménez*) 99
AMBROSETTI, G.: La filosofia delle leggi di Suárez (*E. Elorduy*) 104
Atti del V Convegno di Studi Filosofici Cristiani: Fondazione della morale (*J. M. Díez Alegría*) 386
AZAOLA, J. M. DE: La depreciación del hombre (*J. Iturrioz*) 100
BALTHASAR, H. U. v.: Wahrheit. Ein Versuch (*R. Ceñal*). 89
BARONE, G.: L'Umanesimo filosófico di Giovanni Pico della Mirandola (*J. M. Díez Alegría*) 375
BIZE, P. R.: L'évolution psycho-physiologique de l'enfant (*J. Gerardo*) ... 259
BONAFEDE, G.: Storia della Filosofia Greco-Romana (*J. Hellín*) 98
BRUCCULERI, A.: Problemi d'oggi (*J. Iturrioz*) 96
CABA, P.: Misterio en el hombre. Introducción a la antroposofía del hombre que se oculta, o la verdad como encubrimiento (*S. Cuesta*) 262
CABA, P.: ¿Qué es el hombre? Contribución a una antroposofía (*S. Cuesta*). 377
CARO BAROJA, J.: Análisis de la cultura (*V. Andérez*) 99
CARRERAS ARTAU, J.: Introducción a la filosofía. Lógica. Psicología y ética. Teoría del conocimiento y ontología. Historia de la filosofía (*J. Jiménez*) 110
COLLIN, E.: Manual de filosofía tomista (*F. M. Palmés*) 261
CHENU, M. D.: Introduction à l'étude de St. Thomas (*J. Hellín*) 271
Christliche Philosophie in Deutschland. 1920 bis 1945. Ausgewählte Texte (*R. Ceñal*) 112
DERISI, O N.: La "filosofía del espíritu" de Benedetto Croce (*J. Roig*) ... 369
DE VRIES, J.: Lógica (*L. Salcedo*) 269
GARCÍA LÓPEZ, J.: Nuestra sabiduría racional de Dios (*J. Solano*) 270
GEMELLI (A.), ZUNINI (G.): Introduzione alla psicologia (*J. Muñoz*) ... 115
GHIRARDI, O. A.: La individualidad del corpúsculo (*D. Domínguez*) 383
GRACIA, G. DI: Dall'Universo a Dio (*V. Andérez*) 384
GREGOIRE, A.: Leçons de philosophie des sciences expérimentales (*J. Echarri*) 265
GUZZO, A.: La moralitá (*J. M. Díez Alegría*) 388
HIRSCHBERGER, J.: Geschichte der Philosophie. I. Altertum und Mittelalter (*L. Martínez Gómez*) 376
HOLSTEIN, G.: Historia de la filosofía política. (*J. M. Díez Alegría*). 117

	Págs.
HUIDOBRO DE LA IGLESIA, E.: Problemas filosóficos fundamentales e historia de los sistemas *(J. Jiménez)*	103
JASPERS, K.: Der philosophische Glaube *(R. Ceñal)*	90
— — Vom Ursprung und Ziel der Geschichte *(R. Ceñal)*	371
— — Die geistige Situation der Zeit *(R. Ceñal)*	374
JOLIVET, R.: Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a Sartre *(J. Sauret)*	393
— — Introducción a Kierkegaard *(S. Cuesta)*	393
JUAN DE SANTO TOMÁS: Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana *(R. Ceñal)*	113
LAGNEAU, J.: Célebres Leçons et Fragments *(J. Echarri)*	260
La mia prospettiva filosofica *(J. Echarri)*	267
LANSEROS, M.: La autoridad civil en Francisco Suárez *(S. Cuesta)*	255
LE BLOND, J. M.: Les conversions de St. Augustin *(J. Iturrioz)*	101
LINARES, A.: Elementos para una crítica de la filosofía de los valores *(N. González Caminero)*	98
LOSADA, A.: Juan Ginés de Sepúlveda a través de su epistolario y nuevos documentos *(R. Ceñal)*	113
MAIER, A.: Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhunderts *(R. Puigrefagut)*	106
MANSER, G. M.: Das Wesen des Thomismus *(R. Ceñal)*	374
MÁRQUEZ, G.: Los juristas alemanes al alcance de los estudiantes *(S. Cuesta)*	251
MARTÍNEZ DEL CAMPO, R.: Philosophia moralis generalis *(J. Roig)*	391
MARTÍNEZ CARRERAS, J. M.: Memoria sobre la fundamentación de la geometría *(J. Echarri)*	95
Mélanges Joseph Maréchal *(R. Ceñal)*	111
MILLÁN PUELLES, A.: El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann *(J. Roig)*	367
MILLAS VALLICROSA, J. M.: Estudios sobre la historia de la ciencia española *(J. Echarri)*	97
MUÑOZ IGLESIAS, S.: Fray Luis de León, teólogo *(B. Pérez Argos)*	273
NICOLÁU (M.), SALAVERRI (J.): Introductio in Theologiam. De revelatione christiana. De Ecclesia Christi. De S. Scriptura *(R. Ceñal)*	382
NORDENSKIÖLD, E.: Evolución histórica de las ciencias biológicas *(B. Andérez)*	384
PAREYSON, L.: Fichte *(J. Iriarte)*	390
PFEIL, H.: Friedrich Nietzsche und die Religion *(S. Cuesta)*	369
PIOVANI, P.: Normatività e Società *(J. M. Díez-Alegría)*	109
POVIÑA A.: Cuestiones de ontología sociológica *(J. M. Díez-Alegría)*	110
PRINI, P.: Gabriel Marcel e la metodología dell'Inverificabile *(S. Cuesta)*	264
ROBLES, O.: Filósofos mexicanos del siglo XVI. Contribución a la historia de la filosofía en México *(R. Ceñal)*	252
ROGER J.: Estudio etnológico comparativo de las formas religiosas primitivas de las tribus salvajes de Filipinas *(V. Andérez)*	100
ROLDÁN, A.: Evolución. El problema de la evolución y de la antropogénesis *(F. M. Palmés)*	118
ROMANO, P.: Ontología del valore *(A. Fabrat)*	257
RÜTTIMANN, J.: Illuminative oder abstraktive Seins-Intuition? *(R. Ceñal)*	250
SÁNCHEZ VILLASEÑOR, J.: Introducción al pensamiento de Jean Paul Sartre *(J. Roig)*	103
SCHUSTER, J. B.: Philosophia Moralis in usum scholarum *(J. M. Díez-Alegría)*	385
SHAHAN, E. P.: Whitehead's Theory of Experience *(J. Echarri)*	266
STEFANI, M.: La libertà esistenziale in J. P. Sartre *(J. Echarri)*	258
SUÁREZ, F.: Misterios de la vida de Cristo *(R. Ceñal)*	114
THIEL, M.: Versuch einer Ontologie der Persönlichkeit *(R. Ceñal)*	380
S. THOMAS AQ.: Quaestiones quodlibetales *(R. Ceñal)*	105
— — Quaestiones Disputatae. De Veritate... *(R. Ceñal)*	105

Págs.

THONNARD, F. J.: Compendio de historia de la filosofía *(J. Echarri)* 95
TONQUEDEC, J. DE: Questions de Cosmologie et de Physique chez Aristote et Saint Thomas *(D. Domínguez)* 270
URMENETA, F. DE: La doctrina psicológica y pedagógica de Luis Vives *J. Roig)* 371
UYTTENBROECK, T.: Cursus Philosophicus. I, Logica. III, Cosmologia. IV, Cosmologia et biologia philosophica *(J. E. G.)* 392
SCIACCA, M. F.: La Chiesa e la civiltà moderna *(J. Iturrioz)* 91
— — S. Agostino *(R. Ceñal)* 92
— — Il pensiero moderno *(J. Iturrioz)* 94
ZARAGÜETA, J.: Filosofía y vida, I, La vida mental *(J. Roig)* 382

II.—*Revistas.*

Historia de la filosofía antigua y medieval 118
Historia de la filosofía moderna y contemporánea 274
Crítica. Metafísica. Teología natural 395
Psicología. Cosmología. Ética. Filosofía del derecho y de la religión. Estética 613

III.—*Literatura filosófica española e hispanoamericana.*

Año 1949 419

CRÓNICA ..... 132, 286, 132 y 640

INDICE ONOMASTICO

I.—Indice general de autores citados.

A

Abbagnano, N., 224, 267.
Abelardo, 128, 250, 377.
Abrahan ibn 'Ezra, 97.
Abrahan bar Hiyya, 97.
Abranches, C., 135.
Adickes, E., 248.
Adler, R., 116=117, 424, 616.
Agaësse, P., 135.
Aguilar Machado, A., 641.
Agustín (San), 40=44, 47, 49, 92=94, 95, 101=103 *(passim)*, 111, 114, 117, 120, 123, 127= 128, 137, 138, 215, 242, 244, 319, 363, 402, 406, 414, 483, *(passim)*, 510, 511, 516, 543, 547, 609, 610, 617, 634, 638.
Alberto Magno (San), 125, 127.
Alciato, 644.
Alejandro de Afrodisia, 244, 228=230.
Alejandro, J. M., 448.
Alexandre, M., 260, 261.
Alfaro, J., 603, 610.
Alfonso X el Sabio, 97.
Aliaga, J., 641.
Alonso, J. M., 603, 606.
Ambrosio (San), 102.
Ammonio de Hermas, 229.
Amor Ruibal, A., 138, 232, 242, 243, 430.
Andrea, P. S., 415.
Andrés, C., 94.
Andrónico de Rodas, 223=227 *(passim)*, 231.
Anquin, N. de, 641.
Anselmo (San), 170, 609.
Antonelli, M. T., 386.
Antonino Pío, 487.
Apéry, 449.
Aquaviva, C., 8.
Aranguren, J. L., 286, 447.
Arellano, 135, 137.
Arístides, 487.
Aristóteles, 37, 40, 42=51 *(passim)*, 71, 73, 99=126 *(passim)*, 130, 135, 137, 140, 211, 212, 224=232 *(passim)*, 242, 287 *(passim)*, 298, 299, 313, 377, 378, 406, 410, 414, 416, 419, 425, 493, 529, 542, 556, 557, 558, 624, 626, 639, 642.
Arnau de Vilanova, 135.
Arnou, A., 112.
Arnau, R., 242.
Arnauld, A., 161, 407.
Arquímides, 600.
Asclepio, 230.
Astrada, C., 642.
Atenágoras, 487.
Aubert, R., 136.
Autólico, 487.
Averroes, 126, 225, 246.
Avicebrón, 125=126.
Avicena, 123, 125, 420.
Ayer, A. J., 641, 642.
Azarquiel, 97.

B

Bachelard, G., 133.
Bacón, F., 266, 322, 498.
Baeumker, C., 240.
Balic, C., 135.
Balmes, J., 95, 364, 429.
Balthasar, N., 111, 135.
Banfi, A., 267.
Báñez, 14, 274, 297, 298, 299, 300, 305, 306, 308.
Barbosa, E., 641.
Barahona, F., 450.
Barandiarán, L., 642.
Barcia Trelles, C., 104.
Barclay, 428.
Barrio, J. del, 236.
Bartolomé de Messina, 125.
Basilio (San), 414.
Batllori, M., 135.
Battaglia, F., 7, 134, 216, 267, 386, 387.
Baudelaire, 52, 53.
Baumgartner, M., 240.
Baur, L., 225.
Bea, A., 485, 603, 609.
Beaufret, 567.
Beauvoir, S. de, 56, 250, 287.
Becquerel, 159.
Beethoven, 638.
Behn, S., 113.
Belarmino (San Rob.), 315, 316, 317, 318, 428.
Belaúnde, V. A., 641, 644.
Belgrano, J., 286.
Benedicto XV, 83, 117, 466.
Benl, G., 288.
Beneyto, J., 644.
Berger, G., 641, 644.
Bergson, H., 95, 279, 532.
Bergua, 245.
Berkeley, 94, 320, 384.
Bernard, C., 624.
Bernays, J., 225, 250, 448, 449.
Bernier, Fr., 277.
Bernini, 45.
Bertini, G. M., 94.
Besteiro, J., 246.
Billuart, 297, 300, 308, 310= 311 *(passim)*.
Billot, 179.
Blanchet, 603.
Blasco Ibáñez, 430.
Blas de Parma, 107.
Blondel, M., 111, 279.
Bloy, L., 500.
Bobbio, N., 620.
Bochenski, J., 134, 139.
Bodin, J., 117.
Boecio, 125=127 *(passim)*, 377, 395.
Bofill, J., 288.
Bohr, 164=165 *(passim)*, 322, 351, 621.
Bois, J., 484.
Boltzmann, L., 332.
Bolzano, B., 247.
Bonafede, G., 386.
Bonald, de, 133, 422.
Bonetti, 308.
Bongioanni, F., 386.
Bonitz, H., 224, 226=227.
Bontadini, G., 134, 268, 386.
Borel, 322, 333.
Bosch, C., 286.
Bouiller, 225.
Bourke, J. V., 139.
Boyer, C., 135, 139, 603, 606, 609.
Bozzetti G., 134.
Bradwardine, T., 107.
Braniss, 482.
Bréhier, E., 112, 485.
Brentano, F., 251, 528, 529.
Brido 431.
Brochard, V., 275.
Broglie, L. de, 322.
Broom, 596.
Brounts, 126.
Brouwer, 446, 572.
Bruccurelli, A., 96.
Brugger, W., 111, 112, 569.
Brunetti, E., 127..
Bruno, G., 94.
Brunschwicg, L., 133, 266, 279, 485, 496.
Budeo, 644.
Buenaventura (San), 125=126, 135, 421, 640.
Bühler, Ch., 618.
Burckhardt, J., 422.

C

Caba, P., 535.
Cambioli, 126.
Camón Aznar, J., 286.
Campanella, T., 94, 631.
Camus, A., 412.
Cantoni, C., 94.
Capone Braga, G., 386 *(passim)*.
Caramella, S., 386.
Carbon ra, C., 386=387.
Carducci, 49.
Carlini, A., 386.
Carlyle, Th., 430.
Carrel, A., 590.
Carreras Artau, J., 288, 640.
Carreras Artau, T., 286.
Carthy, M. C., 618.
Carvalho, S., 450.
Casas Blanco, S., 138..
Caso, A., 431.
Cassirer, E., 250.
Castelli, E., 135.
Castelnuovo, G., 348.
Cathrein, V., 385.
Cayetano, 300, 304, 306, 308, 634.
Cayré, F., 135.
Ceccato, S., 449.
Celms, Th., 367.
Celso, 487.
Ceñal, R., 59, 62, 134, 135, 137, 139, 282, 286, 287, 445, 536, 634, 641, 643, 644.
Cerqueira 204.
Cervantes, 428.

Cicerón, 420.
Clemente (San), 117, 224, 231, 487.
Coelho, M., 450.
Cohen, H., 139 245.
Coimbra, L. de 278.
Colomer, El., 44-.
Colorado, V., 246.
Comte, A., 286, 329, 574.
Condomines, R. M.ª, 641, 642.
Condren, 677.
Corte, M. de, 386.
Cossío, 432, 641, 644.
Craveiro, L., 450.
Crenna, 415.
Croce, B., 44, 47, 51, 252, 369, 631.
Cuesta, S., 58.
Cura, A. del, 135, 138.

CH

Chaix=Ruy, J., 134, 268, 279, 386.
Chartier, E., 261.
Chesterton, 56.
Chiriboga, J. 643.
Chiavacci, G., 386, 387.
Chossat, 241.
Chwistek, 622.

D

Dalle Nogare, 134, 386.
Dalmau, J. M., 135, 136, 186.
D'Amore, B., 134, 135, 386.
Dante, 117.
Darwin, C, 280, 624
David, T., 112.
Deckers, 135.
Dëdekin, 108.
Defever, J., 111, 135.
Defossez, P., 641.
Degl'Innocenti, H., 135, 611.
Delfgaauw, B., 603, 608, 610.
Delfico, 94.
Delgado, H., 134, 641, 643.
Delp, A., 62.
Dempf, A., 113, 445, 484.
Demócrito, 150, 164, 377, 623.
Denifle, H., 240, 243.
Denis, 610.
Derisi, O. N., 135, 517.
Descartes, 56, 133, 156, 162, 163, 250, 260, 266, 274, 275, 276, 277, 329, 368, 384, 395, 415, 416, 421, 485, 490, 543, 623, 631, 640.
Desjardins, 261.
Desgabets, R., 276.
Dessoir, M., 638.
Destouches=Fevrier, J. L., 165.
Deústa, 431.
Dewey, J. 617.
Dezza, P., 224.
Díaz Casanueva, H., 641, 642.
Diels, H., 225.
Diego de Estella, 430.
Díez=Alegría, J. M., 445, 446, 604.
Dilthey, 56, 65, 513, 528, 557=582 *(passim)*.
Dingler, H., 288.
Diógenes Laercio, 225=27 *(passim)*, 420.
Dionisio Areopagita (Pseudo), 120=122 *(passim)*, 511.
Drac, 349.
Diroff, A., 113.
Dockx, S. J., 449.
Donat, J., 117.
Donceel, J., 112.
Dondeyne, A., 135, 565, 568, 586, 598, 599, 603, 610.
Donoso Cortés, J., 133, 643.
D'Ors, E., 262, 639.
Dostoyevski, 423.
D'Ouince, R., 604.
Driesch, H., 100.
Dubarle, D., 133, 449.
Duhem, P., 106=108 *(passim)*, 152, 266.
Duin, J. J., 126.
Dulanto, P., 643.
Durán, B., 286.
Durando, 124.
Durkheim, 286.

E

Ebbinghaus, J., 112, 288.
Ebner, F., 113.
Eckhart, 377.
Echarri, J., 148.
Eddington, A., 322, 349, 592, 623.
Ehrenfest=Afanassieva, 450.
Einstein, A., 322, 348, 445, 592, 621.
Ehrle, F., 14, 240, 243.
Elcstedt, 450.
Elías (Aristotélico), 231.
Empédocles, 377.
Engels, 446, 635.
Enrique de Gante, 123.
Enrique de Villena, 97.
Enzo Alfieri, V., 383.
Epicuro, 376.
Erasmo, 94, 421, 644.
Escoto, D., 19, 20, 135, 189, 242, 406.
Estiú, E., 641.
Etcheverri, A., 135.
Exner, F., 330, 333, 349.

F

Fabro, C., 135, 386, 611.
Fábrega, A., 447.
Faria, E. L. de, 450.
Farías, 431.
Fechner, G. Th., 44, 638.
Fernández Núñez, M., 246.
Festini, N., 641, 642.
Feuerbach, L., 482.
Feys, R., 449.
Fichte, 94, 101, 245, 252, 384, 527.
Figuereido, C. A., 431.
Filiasi Carcano, P., 386.
Filón de Alejandría, 377.
Finance, J. de, 111, 134, 135.
Flick, M., 603.
Flores d'Arcais, G., 386.
Florí, M., 261.
Flower, E., 641.
Fontechevade, 597.
Foscolo, 94.
Foret, A., 111.
Foucher, 161.
Foz=Gazulla, R., 286.
Francisco Caracciolo, 124.
Francisco de Marchia, 107.
Franco, A., 8.
Franc. Silv. de Ferrara, 300, 306, 308.
Freud, S., 262, 423, 438, 616.
Freyer, H., 110.
Frick, C., 269.
Fuetscher, L., 232, 233, 237=239, 375, 409, 434.
Fulchignoni, E., 447.

G

Gagnebin, E., 279, 620.
Gagnebin, J., 448.
Galeno, 446.
Galilei, G., 106, 108, 266,286.
Gallupi, 94.
Ganivet, A., 431.
Gaos, J., 66.
Garbett, C. F., 607.
García Bacca, J. D., 641, 642.
García Blanco, R., 95.
García Martínez, 432.
García Maynez, E., 641, 642, 643.
García Morente, M., 61, 223, 234, 246.
García de Onrubia, 641.
García Yebra, V., 58.
Garrigou=Lagrange, R., 135, 486, 603, 607, 609.
Garrison, 618.
Gassendi, P., 277.
Gattegno 449
Gegenbaur, 446.
Gehlen, A., 450.
Geiger, M., 232, 243.
Gemelli, A., 112, 603, 618.
Gentile, G., 94, 134.
Gentile, M., 386, 387.
Geny, P., 243.
Gerardo de Cremona, 125.
Gerlier, 603, 606.
Germain, J., 447.
Gerson, J., 214, 215, 218.
Geurtsen, H., 135.
Geyer, B., 113, 240.
Geyser, J., 113, 240, 409.
Ghirardi, 383.
Giacomo Veneto, 125.
Giacon, C., 134, 135, 326, 386.
Gibbs, 332.
Gil de Roma, 241, 421.
Gilson, E., 112, 125, 126, 135, 136, 275, 287, 484, 486.
Gioberti, V., 94.
Giua, M., 353.
Glorieux, P., 126, 127.
Godofredo de Fontaines, 124.
Goedel, 400.
Goethe, 430.
Gómez Arboleya, E., 135, 137, 426.
Gonet, 299=305 *(passim)*.
Gonçalvez, G., 210=214 *(passim)*.
Gonseth, F., 133, 448, 449.
Gonseth, M., 148, 152, 250.
González Alvarez, A., 62.
González de Burgos, J., 420.
González Caminero, N., 356, 359.
Gorce, 127, 610.
Görland, A., 250.
Gouhier, H., 133.
Goya, 639.
Grabmann, M., 112, 126, 240, 243, 490.
Gradi, R., 386.
Grassi, E., 641.
Greco (El), 431.

Gredt, J., 110, 224.
Grégoire, A., 111.
Grégoire, F., 111.
Gregorio VII, 117.
Gregorio de Nysa (San), 119.
Gregorio de Rímini, 10.
Grelling, 622.
Grocio, H., 117, 216, 217, 251.
Grua, G., 135.
Guardia Mayorga, C. A., 642.
Guardini, R., 113.
Guerrero, E., 186.
Guerrero, L. J., 641.
Guillermo de Auvergne, 125.
Guillermo de Moerbeke, 124.
Guyau, J. M., 44.
Guzzo, A., 134, 586.

H

Haeckel, E., 530, 624.
Haecker, T., 58, 113, 393.
Haldane, J. S., 623.
Hall, S., 618.
Hamelin, 266, 275, 279.
Hartmann, N., 139, 140, 367, 640.
Hasday Crescas, 97.
Hayen, A., 111, 484, 603, 607, 608, 609.
Hegel, 44, 140, 245, 251, 252, 277 278, 384, 390, 391, 395, 526, 528, 569, 574, 581, 609, 636, 638, 639.
Heidegger, M., 56, 58=63 *(passim)*, 66=68, 227, 246, 268, 279, 281 282, 283, 287, 385, 393, 403, 412, 424, 512, 531, 535, 537, 566, 567, 568, 577, 633, 640.
Heimsoeth, 234.
Heine, 246.
Heisenberg, W., 154, 164, 322, 327, 332 335, 336, 348, 349, 351, 383, 587, 592, 621, 622.
Heller, H., 110.
Hellín, J., 232, 233, 286, 445.
Hellpach, W., 288.
Hengstenberg, H. E., 113.
Henri, 450.
Heráclito, 36, 379, 419, 556, 557, 558, 559.
Heredia, B. de, 14.
Hermelink, H., 288.
Hermipo, 225, 227.
Hertling, G., 485.
Hesíodo, 495.
Hesiquio, 225=228 *(passim)*.
Hilbert, 446.
Hildebrand, von D., 111, 113, 515, 516.
Hinnebert, P., 513.
Hobbes, Th., 117, 251.
Hocedez, 241.
Hoenen, P., 326, 618.
Höfert, J., 288.
Hölderlin, 567.
Holtein, 117.
Hopwood, 596.
Hostos, E. M., 430.
Hugon, 304, 305.
Hume, D., 56 65, 94, 329, 352.
Husserl, E., 56, 60, 65, 140, 283, 287, 367, 368, 403, 429, 503=535 *(passim)*, 565.
Hypolite, J., 422.

I

Iberico, M., 641.
Ibn Wafid, 97.
Ignacio de Antioquía (San), 117.
Ingenieros, J., 431.
Iriarte, J., 578.
Isaac, J., 135.
Isaye, G., 266, 449.
Iturrioz, J., 62, 65, 448, 573.

J

Jacoby, G., 288, 623.
Jaeger, W., 226, 227.
Jaime Ferrer de Blanes, 97.
James, W., 617.
Janet, P., 257.
Jaspers, K., 59, 61, 62, 63, 67, 279, 281, 287, 385, 393, 411, 535, 640, 641.
Jeans, 322.
Joannes Hispanus (Avendaut), 97.
Jolivet, R., 134, 135, 386.
Jordan, P., 322.
Juan Bosco (San), 444.
Juan Buridano, 107.
Juan Capreolo, 634.
Juan Damasceno (San), 414.
Juan de Avila (Bto.), 430.
Juan de la Cruz (San), 425.
Juan de la Rochelle, 122=123.
Juan de Santo Tomás, 114, 299, 301, 305, 306, 395, 416, 517.
Juan de los Angeles, 430.
Justino (San), 487.
Juvisy, 486.

K

Kanam, 597.
Kant, 44, 56, 65, 140, 150, 223, 245=249 *(passim)*, 251, 279, 330, 352, 368, 370, 384, 390=391=395, 422, 428, 527, 528, 529, 560, 563, 609, 638, 639, 640.
Katz, D., 446.
Keisen, 251.
Kelsen, 630.
Kempff, M., 641.
Kierkegaard, S., 66. 94, 268, 278, 283, 385, 411, 422, 528, 609.
Kitcheeff, 440.
Koch, J., 288.
Koenigswald, 596.
Kohler, W., 104.
Kojeve, A., 422.
Koru, 431.
Kraft, J., 62.
Krüger, F., 288.

L

Labourdette, M., 484, 603, 611.
Lachelier, 266, 279.
Lacombe, G., 124.
Lacoutuce, 638.
Lachièze=Rey, P., 111.
Laín Entralgo, P., 285, 379 446.
Lalo, Ch., 44.
Lamanna, E. P., 268.
Lange=Eichbaum, 616.
Langmead, J. V., 485, 486.
Landgrebe, 288.
Landsberg, 102.
Langevin, 322.
Laplace, M., 133.
Larelle, L., 268.
Lask, E., 251.
Lazzarini, R., 386=7.
Leakeg, 596.
Le Blond, J. M., 101=103 *(passim)*.
Lecomte du Noüy, 620.
Ledesma, M. de, 5, 11=16 *(passim)*.
Legaz Lacambra, L., 104, 117.
Leibniz, 94, 160=163, 250, 283, 329, 339, 384, 406, 407, 428.
Leisegang, H., 450.
Lenn, 446, 636.
León XIII, 83, 85, 466, 470, 481=502.
León (San), 414.
León de Bizancio, 414.
Leopardi, 94.
Leucipo, 164, 623.
Le Roy, M. A., 111, 266.
Levie, I., 603.
Lewis, C. I., 617.
Lewis, G., 395.
Liard, L., 275.
Litt, T., 288.
Lipps, H., 44.
Locke, 117, 162, 277, 329.
Loeb, 623.
Lohmann, 450.
Lombroso, 616.
López=Ibor, J. J., 447.
Lorimer, W. L., 125.
Lottin, O., 112, 135.
Lotz, J., 111, 135.
Lubac, H. de, 130, 493.
Luca (Cardenal de), 482.
Lücker, M. A., 288.
Lucrecio, 420.
Luis de León, 425.
Lutero, 268, 269, 393, 394.

M

Mac Gregor, F., 641.
Mac Keon, 449.
Mach, E., 152.
Machado, A., 430.
Macquart, 243.
Maeztu, R., 246.
Mahieu, L., 179, 202.
Maier, A., 107, 108, 288.
Maimónides, M., 425.
Maistre, J. de, 94.
Malebranche, 276, 384, 416, 485.
Malevez, L., 112.
Mandonnet, P., 126, 131, 243.
Mannheim, 633.
Manser, G. M., 232=235, 238=239.
Mansion, A., 126, 127.
Manyá, J. B., 435.
Maquet, J. J., 633.
Maquiavelo, 117.
Marañón, 447.
Marc, A., 111, 135, 613.
March, J. M., 14.

Marcel, G., 133, 254, 287, 385, 393 403, 424, 536, 640, 641.
Marck, S., 62.
Marco Aurelio, 487.
Marcozzi, 586, 597.
Maréchal, J., 57, 250, 266.
Margenau, H., 641, 643.
Marías, J., 133, 287, 641, 643.
Maritain, J., 133, 280, 287, 424, 516, 517.
Marrou, M., 565.
Martín, D., 450.
Martínez Gómez, L., 135, 137, 242.
Martínez del Campo, 232, 240=241, 302.
Martins, D., 603, 608, 610.
Martins, Ign., 5=27 *(passim)*, 204, 210, 211.
Marx, C., 278, 422, 441, 446, 632, 635.
Masi, R., 135.
Massignon, L., 112.
Mateo de Aguasparta, 135.
Mattai, G., 386.
Maturi, S., 624.
Mauro Silvestre, 419.
Maxwell, 332.
May, E., 288.
Mayer, E. M., 251.
Mazzantini, C., 134, 603, 608.
Medina B. de, 297=315 *(passim)*.
Mehl, R., 484.
Meinong, 529.
Melisso, 419.
Menagio, 225=226.
Mendouse, 618.
Menéndez Pelayo, M., 133, 253, 430.
Mercado, T., 252, 253.
Mercier, D., 225, 266, 275, 450, 485.
Merleau=Ponty, 403.
Mérola, J., 425.
Mesnard, P., 104.
Messenger, 600.
Meyerson, E., 266, 332, 353.
Milet, A., 111.
Millán Puelles, A., 287.
Millás Vllacrosa, 640.
Milton, 117.
Mindán, M., 286, 604, 640.
Minkowski, E., 150, 445.
Mirabeau, 420.
Mirabent, F., 288.
Miró Quesada, F., 641, 642, 643.
Möbius, 616.
Molina, L. de, 5=27 *(passim)*, 203=222 *(passim)*, 274, 428.
Mondría, A., 447.
Monsegú, B. C., 603, 609.
Montesquieu, 117, 283.
Morandini, F., 134, 603, 610.
Moreau de Tours, 616.
Morlion, 635.
Moser, S., 449.
Mounier, 412.
Mouroux, J., 610.
Muench, 251.
Müller, A., 112.
Müller, M., 113.
Muñana, 246.
Muñoz Alonso, A., 445, 446.
Muñoz Pérez=Vizcaíno, J., 135, 138.
Murcia de la Llana, 426.
Murphy, J., 341.

N

Nardi, 126.
Natorp, P., 139, 140, 245.
Neeser, M., 484.
Nernst, 333, 423.
Newton, 150, 265.
Nicola Siculo, 125.
Nicolás de Cusa, 377.
Nicolás de Damasco, 225, 227.
Niel, H., 422.
Nietzsche, 140, 287, 356, 358, 369, 370, 393, 528.
Noel, L., 484.
Northrop, 444.
Nullikan, R., 436.
Nys, T., 123.
Nyssen, R., 446.

O

Ockam, 17, 18, 133, 421.
O'Connor, W., 130.
Olgiati, F., 135, 224, 275, 604, 610.
Ollé=Laprune, 94.
Olympiodoro, 220=230.
Omodeo, A., 637.
Opocher, E., 268.
Oppennoorth, 596.
Orígenes, 487.
Oromí, M., 233, 286.
Ortega, A. A., 135, 136.
Ortega y Gasset, J., 95, 103, 246, 262, 287, 293, 430, 431. 554=582 *(passim)*.
Ospina, E., 41, 48.
Ostwald, W., 348.
Ottaviano, C., 586, 587, 434.

P

Pablo (San), 10, 13, 117.
Padovani, U. A., 134, 135, 268, 386, 387.
Paissac, H., 135.
Palacios, L. E., 133.
Panikker, R., 354.
Papini, G., 91.
Parente, P., 135.
París, C., 133, 286, 288, 446, 449.
Parménides, 38, 379, 419.
Pascal, B., 94, 268, 279=421, 631.
Pasquali, 635.
Pauli, W., 448, 450.
Pechhacker, 409.
Pedro Alfonso, 97.
Pedro Aureoli, 124.
Pégis, A., 135.
Pelloux, L., 134, 386.
Pelster, F., 124, 126, 127, 240, 241.
Pemán, J. M., 262.
Pemartín, J., 286, 445=446 *(passim)*.
Peñaloza, W., 642.
Pepper, 639.
Pereira de Graça Aranha, 431.
Pérez Argos, B., 319.
Pérez Ballester, 640.
Pérez del Pulgar, J. A., 352.
Perojo, J., 246
Perpiñá Rodríguez, A., 447.
Pescador, A., 641.
Peters, J., 135.
Petruzzellis, N., 386.
Pfeil, 370.
Piacentini, T., 611.
Piaget, 449.
Picard, G., 512.
Picard, N., 135.
Pichot, P., 446.
Pico de la Mirándola, 375, 376, 421.
Pieper, J., 113, 493.
Piltdown, 597.
Pina, L. de, 450.
Pinilla, A., 641, 642.
Pinillos, J. L., 287.
Pío IX, 85, 465, 607.
Pío X, 85, 470, 607.
Pío XII, 79, 82, 138, 481, 489, 492, 500, 554=582 *(passim)*, 583, 598.
Pío Baroja, 430.
Planck, M., 321, 322, 354, 587, 592.
Platón, 37, 40,44, 51, 99, 117, 118, 119, 123, 139, 231, 242, 245, 260, 376=377, 410, 414=419, 487, 493, 559, 638.
Plessner, 288.
Plotino, 37, 44, 95, 102, 225, 242.
Plutarco, 225.
Poincaré, H., 99, 106, 152, 247, 266, 419.
Pomponazzi, P., 274.
Ponzo, M., 446.
Popper, 399.
Porfirio, 225, 226, 487.
Proclo, 139.
Protágoras, 558.
Przywara, E., 287.
Ptolomeo, 225, 227.
Pucciarelli, E., 641, 642.
Pufendorf, 251.
Puigrefagut, R., 287, 447.

Q

Quevedo, 429.
Quiles, I., 62.

R

Rabeneck, J., 8.
Rabier, E., 266.
Radbruch, 251.
Raymaeker, L., 134, 135, 139, 224, 241, 243, 386, 408, 450.
Rahner, H., 604.
Raimundo Lull, 97.
Ramón y Cajal, 246.
Ramón, R., 447.
Ramsey, 622.
Recaséns, L., 104, 432.
Redanò, U., 386.
Reichenbach, H., 165, 349, 399.
Reinarch, 251.
Reinhold, 527.
Rembrandt, 46.
Renouvier, C., 395.
Rensch, B., 288.
Retz, 276.
Reymond, A., 484, 493.
Rey Pastor, J., 286, 288.
Ricardo de San Víctor, 414.
Ricoeur, P., 484.
Riehl, A., 513.
Riemann, 159.
Rintelen, von F. J., 288, 641, 643.

Ritter, H., 482.
Roa, A., 641.
Robbers, H., 135.
Roberto Grosseteste, 124, 125.
Robles, O., 134, 286, 641, 642, 643.
Rochedieu, 484.
Rof-Carballo, J., 446, 450.
Rogerio Bacón, 125.
Rogerio Marston, 125.
Rohracher, 116.
Roig Gironella, J., 135, 137, 233, 287, 447.
Roldán, A., 286.
Romero, F., 431.
Romeyer, B., 128.
Rommen, H., 6, 104.
Roquer, R., 58, 287, 640.
Rorschach, 437, 447.
Rosales, R., 641.
Rose, 225, 226.
Rosenfeld, L., 148, 164.
Rosmini, 94, 631.
Rossi, G., 386.
Rothacker, E., 446, 641, 642.
Rothmann, 428.
Rotta, P., 386.
Rougés, 431.
Rouquette, R., 604.
Rousseau, J. J., 117, 251, 616.
Rovasenda, de, 134.
Rubio, A., 252=3.
Ruiz-Garrido, C., 233, 237.
Russell, B., 247, 424, 622.
Russell, E. S., 623.
Rustico, 414.

S

Saavedra Fajardo, 429.
Sacristán, J. M., 446.
Sägmüller, 389.
Sáiz Barberá, J., 283.
Salas, J., 447.
Salaverri, J., 135, 136.
Salmanticenses, 428.
Salomón, 420.
Sánchez, F., 56.
Sánchez-Mazas, M., 446.
Sánchez de Muniáin, J. M., 50.
Sánchez Reulet, A., 641, 642, 644.
Santayana, G., 431, 497.
Santeler, J., 232, 242.
Sartre, J. P., 258, 259, 287, 385, 393, 403, 412, 424, 538, 566, 568, 640, 641.
Saumells, R., 286.
Sauras, E., 448.
Savigny, Fr. K., 251, 283.
Scheeben, 406, 491, 498.
Scheler, M., 113, 140, 632, 633.
Schelling, 140, 245, 252, 384, 390, 527.
Scheuer, 266.
Schichkoff, 288.
Schilling-Wollny, 224.
Schindler, 424.
Schmidt, P. W., 598.
Schopenhauer, 56, 245.
Schottky, 333.
Schroedinger, E., 322, 334, 349.
Schuhl, M., 275.
Schwalm, 110.
Schwartzmann, F., 641, 642.
Sciacca, M. F., 134, 268, 386, 608.
Scimè, S., 134, 135, 386.
Séneca, 544.
Sepúlveda, J. G. de, 113, 256, 425.
Sertillanges, 614.
Sexto Empírico, 401.
Shelton-Dewar, 590.
Sidlauskaite, 618.
Siewerth, G., 111, 250.
Siger de Brabant, 125, 126.
Siguán, M., 640.
Silva-Tarouca, A., 135.
Sily, J., 604.
Simón, P.-H., 604, 607.
Simplicio, 230.
Slesser, H., 485.
Sócrates, 50, 278, 378, 558, 550.
Söhngen, G., 113.
Sola, J., 287.
Sommerfeld, A., 322, 348.
Sommervogel, C., 203.
Sorokin, P. A., 633.
Soto, D., 26, 27, 204=222 *(passim)*.
Sousa-Ribeiro, I. de, 450.
Spearman, 616.
Spencer, 616.
Spiazzi, R., 553.
Spinoza, 94, 117, 251, 260, 261, 329, 384.
Spranger, E., 438, 618.
Stache, W., 288.
Stählin, O., 224.
Stalin, J., 526, 636.
Stammler, R., 251.
Steenberghen, van F., 135, 224, 243.
Stefanini, L., 134, 135, 268, 386, 387.
Stegmüller, F., 8, 23.
Stein, L., 424.
Steonbüchel, T., 113.
Stenberg, 251.
Stöckl, A., 224.
Stuart Mill, 266, 542.
Stufler, 302, 307.
Suárez, F., 7, 34, 76, 95, 104, 114, 117, 169=202 *(passim)*, 233, 242, 244, 255, 256, 307, 308=315 *(passim)*, 318, 401, 426=428, 589, 614.
Suárez, G., 241.
Suermont, 127.
Swanscombe, 597.
Szondi, 436, 617.

T

Taciano, 487.
Taine, H., 422.
Tarozzi, G., 386.
Tavares, S., 135, 450.
Tennemann, 482.
Teófilo (San), 487.
Teresa de Jesús (Santa), 268, 425.
Terman, 616.
Terribilini, 261.
Théry, G., 112.
Thiel, 381.
Thomasio, 251.
Thonnard, J., 95, 126.
Toccafondi, E., 135.
Todoli, J., 386, 387, 445=447.
Tomás de San Martín, 641.
Tomás (Santo), 5, 7=9, 12, 14, 15, 31=53 *(passim)*, 56, 70=89 *(passim)*, 105, 114, 117, 120, 121, 125=131 *(passim)*, 135, 136, 138, 139, 170, 205, 207, 210=211, 240=272 *(passim)*, 279, 295, 317 *(passim)*, 376, 377, 382, 395, 402, 406, 415, 416, 421=428, 445, 469, 478, 481, 506, 515, 542=568 *(passim)*, 609, 614, 618, 626, 640.
Tomás de Sutton, 127.
Tommasi, S., 624.
Trecani, G., 228.
Tredici, 261.
Trendelenburg, A., 247.
Troilo, E., 268.
Turner, V., 607.
Tusquets, J., 287.

U

Ubeda, M., 446.
Ueberweg, 227.
Unamuno, M., 95, 287, 430, 431.
Unterkircher, 620.
Uranga, E., 641, 642.
Urmeneta, F. de, 133, 286, 447.

V

Vaissiere, de la, 618.
Valbuena, J., 135=136.
Valencia, Gregorio de, 315=318 *(passim)*.
Valencia, P. de, 428.
Valle Inclán, 430.
Vanni Rovighi, S., 386.
Vasconcelos, J., 134, 641, 642.
Vasconcelos, M., 431.
Vaz Ferreira, 431.
Vázquez, G., 6, 7, 426.
Vázquez, J. A., 641, 642.
Vecchio, G. del, 251.
Vera Cruz, A., 252, 425.
Veron, 639.
Verona, 431.
Vesalio, 446.
Veuthey, L., 135.
Vico, G. B., 94.
Viganò, P. M., 354.
Vigline, U., 611.
Vinci, Leonardo de, 106, 639.
Virasoro, M. A., 641.
Vischer, 638.
Visser, J., 611.
Vitoria, F. de, 256, 425.
Vives, J. L., 133, 134, 371, 425, 644.
Vogt, G., 62.
Vries, J. de, 135, 484, 486.

W

Waelhens, A. de, 62.
Wagner, R., 638, 639.
Wagner de Reyna, A., 59, 60, 62, 642.
Wahl, J., 287.
Walz, A., 105, 127.
Weber, M., 44, 110, 632.
Weidenreich, 596.
Wein, H., 288, 622.
Weinert, 596.

Weiszäcker, 622.
Welte, B., 90.
Wenzel, 288.
Wenzl, A., 641, 642.
Weyl, 154.
Whewell, 94.
Whitehead, A. N., 287, 622.
Wolff, Chr., 251.
Wolff, P., 484.
Wulf, M. de, 125, 243, 485.
Wundt, W., 44, 247, 639.
Wust, P., 113.

X

Xiberta, M., 135.

Y

Yedra, V., 233.
Yela Utrilla, 618.

Z

Zamayón, P. de, 135.
Zamboni, G., 128, 386.
Zanoti, 94.
Zaragüeta, J., 112, 134, 135, 286, 386, 445-446, 641, 642, 644.
Zbrozek, J., 604.
Zea, L., 641.
Zeller, E., 224-227 *(passim)*, 231.
Zenón, 419.
Ziegenfuss, W., 570.
Zozaya, A., 262.
Zubiri, X. de, 287, 430.

II.—Indice general de autores reseñados en la sección BIBLIOGRAFIA (revistas y literatura filosófica española e hispanoamericana).

A

Abarbanel, Jehudá (León Hebreo), 425.
Abastos, M. G., 441.
Abellán, P. M., 427.
Achával, H. M. de, 428.
Adúriz, J., 424.
Aguado, E., 423.
Agustín (San), 420.
Alaejos, A., 443.
Alberto de la V. del C., 432.
Alcorta, J. I., 401, 421, 426, 437, 440.
Alejandro, J. M., 424, 427, 428.
Alfonso de San José, 434.
Al-Kindi, 420.
Almarcha, L., 440.
Alonso del Real, C., 420.
Alonso, M., 420.
Alonso Fueyo, S., 423, 429, 431.
Alvarez de Linera, A., 429, 443, 617.
Alvarez, G., 129.
Allende Lezama, L., 433.
Amador Sánchez, L., 429.
Amerio, F., 429.
Andérez, V., 436.
Anderi, H., 436.
Andrea, M. de, 274.
Anquín, N. de, 434, 438.
Antonelli, M. T., 636.
Aragoneses, M. J., 421.
Aranguren, J. L., 430, 443.
Arata, C., 413.
Arco, R. del, 428.
Ardenes, D., 437.
Arnold, R. F., 421.
Arquer y Ferrer, M. de, 439.
Arroyave, J. C., 434, 437.
Assens, R., 422.
Asti Vera, A., 433.
Astrada, C., 422, 425, 434, 443.
Avellaneda, J., 421.
Averroes, 425.
Azpiazu, J., 439, 440.

B

Babini, J., 416.
Bacon, F., 421.
Balmes, 429.
Balseiro, J. A., 430.
Barboza, E., 426, 428.
Bargallo Cirio, J. M., 431.
Barraclough y Valls, L. N., 433.
Barrio, J. M. del, 435.
Barroso, A., 421.
Bartra, E. T., 428.
Barzin, M., 399.
Batllori, M., 426, 430.
Bazin, R., 422.
Bell, E. T., 419.
Beneyto Pérez, J., 426, 431.
Benvenuto, C., 440.
Berger, G., 279.
Berkeley, G., 422.
Bernard, F., 437.
Bertola, E., 425.
Biggeri, C., 433.
Bilbao y Eguía, E., 439.
Biot, R., 441.
Blumenfeld, W., 432, 441.
Bobbio, N., 423.
Bochenski, I. M., 423.
Bofill, J., 421, 439.
Bogliolo, L. M., 429.
Boll, M., 433.
Bonetti, I., 417.
Boyer, Ch., 628.
Brisbois, E., 405.
Brugger, W., 629.
Brunello, B., 428.
Brunner, A., 277.
Buenaventura (San), 420.
Burdo, Ch., 427.
Busse, L., 435.
Butrón, V. M., 635.
Buyse, R., 441.

C

Camaño Martínez, J., 427.
Caballero, F., 441.
Caetano, M., 440.
Cafferata, A., 614.
Calderón Cardo, J., 421.
Calero, A., 442.
Calvo Alfaro, I., 432.
Calvo, J., 440.
Calvo Serer, R., 431, 443.
Callot, E., 416.
Capanaga, V., 420.
Cardenal de Iracheta, M., 422.
Carilla, E., 429.
Carnap, R., 402.
Caruso, I. A., 437.
Carvalho, J., 426.
Carranza, L. E., 437.
Carreras Artau, J., 419, 429, 433.
Carreras Artau, T., 429, 431.
Carruccio, E., 415.
Casalduero, J., 428.
Casaubón, J. C., 434.
Casso Romera, I. de, 439.
Castán Tobeñas, J., 439.
Castejón Calderón, R., 425.
Castelli, M. C. de, 436.
Castillo S. del, 423.
Castro Pallares, A., 423.
Cauchy, V., 401.
Ceñal, R., 424, 427, 432.
Cepeda Calzada, P., 430.
Cid, G., 281.
Ciklic, P., 437.
Cilleruelo, P. L., 420, 440.
Clarkson, L. S., 437.
Clavería, C., 430.
Caba, P., 436.
Cobos, C. de los, 433.
Codón, J. M., 443.
Cohn, J., 419.
Colidge, M. L., 617.
Coll, R., 437.
Comín Colomer, E., 422.
Conde García, F. J., 439, 463.
Copi, I. M., 622.
Corallo, G., 398.
Cortázar, A. R., 444.
Corte, M. de, 430.
Cossío Villegas, S., 444.
Cowan, Th., 630.
Crève, A., 428.
Crexells, J., 435.
Croce, B., 636.
Cruz Hernández, M., 420, 424, 427, 443.
Cuesta, S., 430.
Cultrera, S., 441, 443.

CH

Chaix-Ruy, J., 279.
Chestov, L., 423.
Chevalier, J., 431.
Chleusebairgue, A., 442.
Chroust, A. H., 128.

D

Dalmases, C. de, 429.
D'Amore, B., 633.
Dana Montaño, S., 439.
Del Negro, W., 623.
Delgado, H., 441.
Dell'Oro Maini, A., 428.
Derisi, O. N., 423, 429, 433, 437, 443.
Dewey, J., 443.
Díaz Casanueva, H., 432.

Díaz Lorda, J., 440.
Diego de Estella, 625.
Díez Blanco, A., 432.
Díez del Corral, L., 117.
Dingle, H., 620.
Diógenes de Laerte, 420.
Domínguez, D., 441.
Donadoni, S., 425.
Donat, J., 424.
D'Ors Rovira, E., 443.
Dostoyevski, F., 422.
Dumas, G., 437.
Durán y Ventosa, L., 444.
Durão Alves, P., 427.

E

Eben, I., 444.
Egusquiza, A. M., 422.
Echarri, J., 427, 435, 436.
Elías de Tejada, F., 429, 430.
Eliot, T. S., 444.
Elorduy, E., 426, 443.
Emerson Fosdick, H., 442.
Entwistle, W. J., 428.
Erasmo, 421.
Escobar V., L. F., 432.
Everett, 419.
Eymieu, A., 438.

F

Fabro, C., 278, 422.
Faber, M., 433.
Farrán y Mayoral, J., 443.
Farré, L., 419.
Febrer, M., 443.
Fenerer, G., 443.
Fernández Galiano, M., 419.
Fernández Cuesta, R., 427.
Fernández Miranda y Hevia, T., 424.
Ferrara, O., 420.
Ferro Couselo, M., 428.
Feuerbach, L. A., 442.
Feys, R., 396.
Fichte, J. G., 422.
Fierro Torres, R., 442.
Finlayson, C., 436.
Fleckenstein, H., 438.
Fleckenstein, I. O., 428.
Flick, M., 625.
Font Tullot, J. M., 435.
Font Puig, P., 419, 429, 436.
Fortini, A. C., 438.
Franca, L., 440.
Frías, P., 439.
Frost, G. E., 435.
Frutos, E., 424.
Fuentes Castellanos, R., 440.

G

Gagnebin, E., 619.
Gagnebin, S., 279, 412.
Galán y Gutiérrez, E., 439.
Galdos, R., 114.
Galino Carrillo, M. A., 429, 618.
Gallacher, D., 130.
Gallo de Renovales, J., 438.
Gambra Ciudad, R., 439, 442, 444.
Gamecho Aldasoro, I. R., 436.
Gaos, J., 423, 433, 444.
García Salaberri, A., 442.
García Vieyra, A., 434.
García Valdecasas, A., 431.
García Maynez, E., 438, 440.
García Pérez, J., 432.
García Bacca, J. D., 433, 434, 444.
García Arias, L., 440.
García Pelayo, M., 424.
García Blanco, R., 95.
García Hoz, V., 442.
Garcitoral, A., 443.
Garrido Falla, F., 424.
Garrigou-Lagrange, R., 434.
Gaupp, R., 438.
Geymonat, L., 622.
Giacon, C., 434.
Gilbert, 419.
Gisbert, P., 440, 443.
Goldschmidt, W., 440.
Gómez Arboleya, E., 414, 426, 436, 437.
Gómez Nogales, S., 434.
Gomis, J. B., 425, 430.
Góngora Perea, C., 432.
Gonseth, F., 397.
González Alvarez, A., 421, 423, 429, 435, 436.
González Palencia, A., 429.
González Ríos, F., 422.
González Vicén, F., 283, 422.
González Caminero, N., 430.
González, S., 435.
González-Haba, M. J., 425.
Gonzalo Casas, M., 432.
Gouhier, H., 415.
Grabmann, M., 420.
Gradi, R., 396.
Granell, M., 433.
Granero, I., 419.
Grau, K. J., 433.
Griffith, J. L., 440.
Grimberg, J. C., 433.
Guerrero, A., 421.
Guraieb, J. E., 420.
Gutiérrez Lasanta, F., 423.
Guy, A., 425.
Guzmán Renshaw, E., 435.
Guzzo, A., 627.

H

Hamelin, O., 421.
Hannigan, E. T., 630.
Hardy, A. V., 425.
Hartshorne, Ch., 280.
Haselberg, von P., 422.
Haydée Raggio, A., 421.
Hegel, 422.
Heidegger, 424.
Heimsoeth, H., 433.
Heinemann, F. H., 411, 433.
Helmut, 419.
Hellpach, W., 618.
Hellín, J., 427.
Hempl, C. G., 399.
Henríquez Ureña, P., 431.
Heras, H., 419.
Hernández Rodríguez, E., 442.
Hernando Balmorí, C., 421.
Hernández, F., 421.
Herrera Figueroa, M., 440.
Hoeffding, H., 422.
Hoenen, P., 618.
Huidobro de la Iglesia, E., 432.
Huntington, E., 444.
Husserl, 423.

I

Ibáñez Martín, J., 426, 442.
Iberico, M., 426.
Iglesias, E., 428.
Imaz, E., 432.
Inca de la Vega, G., 425.
Iriarte, J., 424, 425, 430.
Iriarte, M., 426, 432.
Irving, T. B., 432.
Isaac, J., 395.
Iturrioz, J., 410, 426.
Ivanka, von A., 119.

J

James, J., 435.
Jarlot, G., 427, 428.
Jaspers, 620.
Javierre, A. M., 420.
Jerez, H., 420.
Jobit, P., 431.
Jocelyn, M., 416.
Jolande, J., 615.
Jolivet, R., 422, 427.
Juan de los Angeles, 425.
Juan B. de Madrigal, 425.
Juan de Pineda, 425.
Juliá Martínez, E., 425.

K

Kaegi, W., 422.
Kantorowicz, 439.
Katz, D., 438.
Keyserling, Conde de, 444.
Kirchmann, 439.
Knaak Peuser, A., 428.
Kohler, E., 425.
Kohlmann, Th., 616.
Konetzke, R., 422.
König, R., 439.
Korn, A., 432.
Körner, S., 627.
Kruif, P. de, 437.
Kuhn, 419.
Kuri Breña, D., 420.

L

Laborde, H., 423.
Ladrière, J., 400.
Laet, van P. H., 621.
Laín Entralgo, P., 429, 431, 444.
Lang, A., 424.
Lansero, M., 427.
Larroyo, F., 442.
Láscares-Comneno, C., 419, 431.
Lauriers, M. L. de, 409.
Ledrus, M., 425.
Legaz Lacambra, L., 117, 631.
Legendre, M., 431.
Lenoble, R., 275.
Levi, A., 119.
Lewis, G., 276.
Liégé, P. A., 629.
Linares Herrera, A., 423.
Linón Miguel, C., 618.
Lira, O., 443, 444.
Lissarrague, S., 632.
Lombardi, R., 440.
Lopetegui, L., 439.
López Ibor, J. J., 438.
Losada, A., 425.
Lotz, J. B., 412.

Luaces, J. G. de, 435.
Luciano de Samosata, 420.
Lucrecio Caro, 420.
Lumbreras, 435.
Luño Peña, E., 439.

LL

Llambías de Azevedo, J., 281.
Llorca, C., 444.

M

Mac Fadden, Ch. J., 440.
Madariaga, B., 421.
Magalhaes, A. de, 278.
Maier, A., 124, 126.
Malinowski, B., 444.
Mallart, J., 442.
Mantilla Pineda, B., 423, 436, 444.
Mañero Mañero, S., 437, 438.
Marani, A. N., 420.
Maravi Mantilla, J., 442.
Marco Merenciano, F., 438.
Marcos, T. A., 426.
Marcozzi, V., 625.
Marías, J., 419, 430, 444.
Maritain, J., 434.
Márquez, G., 439.
Martín Aguado, M., 435.
Martínez de Campos, C., 436.
Martínez Gómez, L., 434.
Martínez Peñalosa, L., 443.
Masnovo, A., 429.
Mateos, F., 432.
Medina, J., 440.
Mazzantini, C., 395.
Meinvielle, J., 424.
Mejía, J. M., 435.
Melchor de Cetina, 425.
Meléndez Meléndez, B., 436.
Menéndez-Reigada, F. I., 630.
Mercado Vera, A., 422.
Meseguer, P., 424, 436, 439, 614.
Mesnard, P., 428.
Messineo, A., 427, 428.
Michaud-Quantin, P., 122.
Míguez, J. A., 422.
Millas, J., 431, 432.
Millet y Bel, S., 440.
Minio-Paluello, L., 124, 125.
Minguijón, S., 420, 421, 442.
Mirabent, F., 443.
Miranda Barbosa, F., 426.
Miró Quesada, F., 433, 434.
Mival, D., 419, 433.
Moline, F., 443.
Mondolfo, R., 419.
Monsegú, B., 431.
Montero Díaz, S., 421.
Montserrat, D. D., 423.
Moore, G. A., 428.
Mora, F. de la, 434.
Morales, N. A., 419.
Morales Noriega, L., 617.
Moreau, J., 119.
Moricca, H., 424.
Morlion, F., 635.
Mossa, G., 624.
Motta Salas, J., 421.
Mounier, E., 423.
Moxó Ruano, A., 432.
Mullaney, Th. U., 427.
Muñoz Pérez, V. J., 428, 435, 436.
Muñoz Sandino, J., 420.
Muñoz Vega, P., 629.
Muñoz, T., 440.
Murillo, G., 442.
Murillo, A. R., 436.

N

Nagel, E., 623.
Nardi, B., 421.
Nazario de Santa Teresa, 425, 428.
Neira, E., 423.
Nieto Arteta, L. E., 439.
Norris Cochrane, Ch., 444.
Núñez Regueiro, M., 437.
Nussbaum, A., 440.

O

Oliver Bertrand, R., 442.
Oliver-Brachfeld, F., 437, 438, 440.
Ollero, C., 440, 634.
Oltra, M., 421, 423.
Omar Cano, E., 439.
Oriol Anguera, A., 436.
Oromí, M., 434.
Ortega, A. A., 410, 434.
Ortega y Gasset, J., 430.
Ortiz y Sanz, J., 420.
Osset, F. J., 440.
Otero Espasaindín, J., 442.

P

Pabón, J. M., 419.
Pacios López, A., 618.
Palacios, L. E., 422, 429.
Palmés, F. M., 437.
Palomino Becerra, D., 422.
Palop Ruiz, J., 423.
Panikker, R., 436.
Pareja Fernández, E. M., 426, 428.
Pareyson, L., 423, 637.
París, C., 433.
Patrón Irigoyen, J., 439.
Pattee, R., 441.
Paulus, J., 123.
Payarols, F., 423.
Pechhacker, A., 408.
Pedro Alfonso, 425.
Pemartín, J., 431, 436.
Perdomo García, J., 421, 422, 435.
Pereda, J., 439.
Perelman, Ch., 633.
Perpiñá Rodríguez, A., 436, 441.
Perry, R. B., 431.
Picard, G., 428.
Pichon-Rivière, J., 437.
Piñera Llera, H., 423, 424.
Pita, E. B., 283, 428, 439, 634.
Planella Guillé, J., 437.
Planchard, E., 442.
Platón, 419.
Platzeck, E., 409.
Plutarco, 420.
Portabella Durán, P., 438.
Postigo, L., 433.
Prieto Delgado, L., 435, 637.
Pruche, B., 411.
Pucciarelli, E., 441.
Puigrefagut, R., 436.
Pulido Menéndez, M. A., 428.

Q

Quetglas Gayá, B., 441.
Quiles, I., 419, 423, 424, 426, 430, 442.
Quintana Fergusón, M. de la, 439.

R

Raffo Magnasco, B. R., 440.
Ramos, S., 443.
Ras, M., 441.
Rawls, J., 626.
Restrepo, D., 437.
Rey Altuna, L., 443, 638.
Reyes, A., 419.
Ribelles Barrachina, F. de P., 433.
Riber, L., 424, 425.
Rico, N. R., 441.
Riera, C., 429.
Rintelen, von F. J., 435, 628.
Rivero Astengo, A., 422.
Rivier, W., 624.
Robles, O., 425, 433, 434.
Roca Puig, R., 420.
Rocamora, P., 431.
Roces, W., 432.
Rodríguez Bachiller, A., 421.
Rodríguez de Rosa, E., 444.
Rodríguez, F., 441.
Rodríguez Sanz, H., 116.
Roger, J., 422, 444.
Roig Gironella, J. B., 434, 436, 443.
Rojas, L., 438.
Romero, F., 444.
Romeyer, B., 120, 427.
Romiti, G., 427.
Roquer, R., 438, 443.
Ros Jimeno, J., 435.
Rosanas, J., 407, 408.
Rosés, R. M., 429.
Rossetti, E., 415.
Rossi, A., 395, 433.
Roura Parella, J., 444.
Rovira Armengol, J., 432, 444.
Rovira, M., 393.
Rubén, D., 442.
Rubianes, J., 442.
Ruiz Lago, M., 432.
Russell, B., 398, 406, 433.
Russo Delgado, J., 423.

S

Sagüés, J., 435.
Sáiz Barberá, J., 283, 430.
Salman, D. H., 614.
Samanamud Rubín, P., 440.
Sánchez Reulet, A., 431.
Sánchez, J., 432.
Sánchez Villaseñor, J., 430.
Sánchez, J. R., 429.
Sánchez Palacios, M., 439.
Sanchis, J., 420.
Sancho, A., 435.
Sancho Izquierdo, M., 429.
Sante Centi, P. T., 128.
Santos, D., 426.
Sarrailh, J., 431.
Sarró, R., 438, 441.
Sarton, G., 419.
Saumells, R., 432.
Savigny, 439.
Schnabel, F., 441.
Schulenburg, G., 421.

Schütz, A., 435.
Sciacca, M. F., 443, 444, 631.
Scimè, S., 426.
Selga, M., 429.
Selvaggi, F., 620.
Semmelroth, O., 120, 121.
Séneca, 424.
Sepich, J. R., 419, 426, 431.
Severino, E., 405.
Sheen, F. J., 440.
Shields, A. L., 425.
Siburu, C., 442.
Siguán, M., 437.
Silva Herzog, J., 444.
Sily, J., 421.
Simón, J., 437.
Sladeczek, von F. M., 406.
Solá, F. de P., 426.
Solana, M., 408, 427.
Solé Segarra, J., 616.
Soleri, G., 404.
Steenberghen, von F., 125, 420.
Stefanini, L., 632.
Stern, E., 442.
Stolnitz, J., 639.
Strasser, S., 613.
Suárez, G., 130, 421.
Szilasi, W., 432.

T

Tabernig de Pucc., E., 420.
Tamayo, A., 424.
Tavares, J., 426, 427, 430.
Tesson, R. P., 438.
Thomson, J. A., 432.
Thonnard, F. J., 429.
Thurstone, L. L., 615.
Tierno Galván, E., 425.
Todoli, J., 442, 626.
Tolédano, A. D., 427.
Tomás (Santo), 421.
Toni Ruiz, T., 442.
Torres, M. de, 441.
Torti, H. L., 437.
Tovar, A., 420.
Tranque, F., 437.
Trépanier, E., 127.
Truyol y Serra, A., 420.

U

Urdánoz, T., 435.
Urmeneta, F. de, 425, 429, 441, 442.
Urrutia, U., 419.
Uscatescu, G., 444.

V

Valbuena, J., 432.
Valensin, A., 414.
Valentí Fiol, F., 420.
Valle, F. del, 441.
Vallejo Nájera, A., 438.
Vallejos, R., 419.
Vander Puth, A., 437.
Vanhoutte, M., 118.
Vargas, I., 432.
Vasconcelos, J., 435.
Vega Alonso, B., 438.
Vela, F., 423.
Velasco Barcenilla, T., 419.
Vels, A., 441.
Verbeke, G., 126, 128.
Viana, F. F. de, 434.
Vicéns y Marcó, S. P., 438.
Viglino, U., 402.
Vila Creus, P., 438.
Villoro, L., 424.
Virasolo, R., 438.
Virasoro, M. A., 422, 434.
Vitier, M., 442.
Vito, F., 441.
Vives, J. L., 425.
Vizcarra, Z., 441.
Vleeschauwer, H. J. de, 428.
Vos, A. F. de, 428.
Vries, J. de, 427.

W

Waelhens, A. de, 403.
Wagner de Reyna, A., 431, 434, 437.
Waltz, R., 424.
Ware, Ch. S., 277.
Weilenmann, E., 438.
Wein, H., 621.
Whitehead, A. N., 432.
Winowska, M., 430.
Wolz, H. G., 274.

Y

Yáñez, B. M., 420.
Yela Utrilla, J. F., 426, 427, 442.

Z

Zacarías de Santa Teresa, 419
Zaffaroni, J. C., 427.
Zalba, M., 441.
Zaragoza, J., 442.
Zaragüeta, J., 429, 435.
Zea, L., 431.
Zitelmann, 439.
Zubiri, X., 443.
Zweig, S., 423.

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros recibidos cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán ser remitidos a la Redacción de PENSAMIENTO, Pablo Aranda, 3. Madrid (6).

* De sus autores:

ALONSO FUEYO, SABINO: *Filósofo con Dios*. Valencia, Editorial Guerri, 1952. 230 págs., 21 × 15 centímetros. 40 ptas.

BRETON, STANISLAS: *L'"esse in" et l'"esse ad" dans la métaphysique de la relation*. Rome, 1951. 182 págs., 21 × 15 cms.

FERNÁNDEZ, MARÍA ANGELA: *Filosofía práctica argentina. Sus albores en el periodismo de mayo*. Buenos Aires, 1951. 142 págs., 20 × 14 cms.

PRO, DIEGO F., y SILVA, JUAN C.: *Filosofía realista de la educación argentina*. Buenos Aires, 1950. 162 págs., 20 × 15 cms.

RODRÍGUEZ GARCÍA-LORENDO, CESÁREO: *El estudio de la Teología entre los seglares cultos*. Introducción de José María Fernández-Ladreda. Oviedo, 1950. 576 págs., 21 × 15 cms.

SINTES, FRANCISCO: *Espíritu, técnica y formación militar*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica. 1951. 300 págs., 21 × 14 cms. 35 ptas.

* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Sección de Publicaciones. Vitrubio, 16. Madrid.

ARTIGAS RAMÍREZ, JOSÉ: *Descartes y la formación del hombre moderno*. Madrid, 1951. 176 páginas, 20 × 14 cms.

MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO: *Bibliografía hisponolatina clásica*. Tomos IV, V, VI (Horacio, I, II, III). Madrid, 1951. 536, 336 y 588 págs.

PANIKER, RAIMUNDO: *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*. Madrid, 1951. 448 págs., 25 × 18 cms.

* Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

SAN AGUSTÍN: *Obras* en edición bilingüe. Tomo VIII. *Cartas*. Primera versión española, introducción y notas de Lope Cilleruelo, O. S. A. Madrid, 1951. VIII-922 págs. 20 × 15 centímetros. 55 ptas.

Código de Derecho Canónico y Legislación complementaria. Texto latino y versión castellana con jurisprudencia y comentarios, por L. Miguélez, S. Alonso, O. P., y M. Cabreros, C. M. F. 4.ª edición. Madrid, 1951. XLVIII-1.068 pág., 20 × 15 cms. 75 ptas.

SAN ISIDORO DE SEVILLA: *Etimologías*. Versión castellana total por vez primera, e introducciones particulares de Luis Cortés y Góngora. Introducción general e índices científicos de Santiago Montero Díaz. Madrid, 1951. XX-88-564 págs., 20 × 15 cms. 55 ptas.

NÁCAR, ELOÍNO, y COLUNGA, ALBERTO, O. P.: *Sagrada Biblia*. Versión directa de las lenguas originales. 4.ª edición. Madrid, 1951. LXXXIV-1.692 págs. 80 ptas.

JUNGMANN, JOSÉ A., S. J.: *El sacrificio de la misa*. Tratado completo históricolitúrgico. Versión castellana completa de la obra alemana en dos volúmenes *Missarum solemnia*. Traducción española por Teodoro Baumann, S. J. Madrid, 1951. XXVIII-1.914 págs., 20 × 15 cms. 75 pesetas.

* El Monte Carmelo. Apartado 19. Burgos.

JOSÉ M.ª DE LA CRUZ, C.-D.: *Cuadernos íntimos.-El mito de lo bello*. 70 págs., 11 × 10 cms.

* Editorial Colenda. Cea Bermúdez, 45. Madrid.

CABA, PEDRO: *Europa se apaga. La psicología de la historia y la interpretación de nuestro tiempo*. Madrid, 1951. 512 págs., 22 × 16 cms.

* Editorial FEDA. Isabel la Católica, 25. Valencia.

FEBRER, MATEO, O. P.: *El concepto de persona y la unión hipostática*. Revisión tomista del problema. Valencia, 1951. 380 págs., 23 × 15 cms.

* Verlag Herold. Strozzigasse, 8. Wien VIII.

GABRIEL, LEO: *Existenzphilosophie. Von Kierkegaard zu Sartre*. 1951. 416 págs., 20 × 13 cms.

MÜHLHER, ROBERT: *Dichtung der Krise. Mythos und Psychologie in der Dichtung des 19. und 20. Jahrhunderts*. 1951. 566 págs. 20 × 13 cms.

* Beauchesne et ses Fils. Rue des Rennes, 117. París.

GISQUIÈRE, EMMANUEL: *Deus Dominus. Praelectiones Theodiceae*. 1950. 2 vols. 494 y 512 págs., 23 × 14 cms.

* E. Nauwelaerts. Place Cardinal Mercier, 2. Louvain.

WAELHENS, ALPHONSE DE: *Une philosophie de l'ambigüité. L'existentialisme de Merleau-Ponty*. Louvain. Publications Universitaires. 1951. 410 págs., 24 × 16 cms.

* E. Vitte. Place Bellecour, 3. Lyon.

JOLIVET, REGIS: *Essai sur le problème et les conditions de la sincerité*. 1950. 202 págs., 28 × 12 centímetros.

* Presses Universitaires de France. Boulevard Saint-Germain, 108. París.

FOULQUIÉ, PAUL, y DELEDALLE, GERARD: *La psichologie contemporaine*. 1951. XVI-438 páginas, 19 × 14 cms.

PALIARD, JACQUES: *La pensée et la vie. Recherches sur la logique de la perception*. 1951. 316 páginas, 22,5 × 14 cms.

* F. Aubier. 13, Quai Conti. París (VI).

SCIACCA, MICHELE: *L'existence de Dieu*. Préface de Louis Lavelle. Traduction de Regis Jolivet. 1951. 220 págs., 18,5 × 12 cms.

* L'Edition Universelle. Rue Royale, 53. Bruxelles.

MARECHAL, JOSEPH, S. J.: *Précis d'histoire de la Philosophie moderne*. Tome I: *De la Renaissance à Kant*. Deuxieme édition revue et augmentée avec supplément bibliographiqque de 1933 à 1940. 1951. (Museum Lessianum. Section Philosophique, núm. 16). 356 págs. 23 × 15 cms.

* Edizioni di Storia e Letteratura. Via Lancelloti, 18. Roma.

MAIER, ANNELIESE: *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie. Das Problem der intensiven Grösse. Die Impetustheorie*. 2 Aufl. 1951. X-318 págs., 25 × 17 cms.

* Pontificium Athenaeum Antonianum. Via Merulana, 124. Roma.

Acta Congressus Scholastici Internationalis, Romae, Anno Sancto celebrati. *Scholastica ratione historico-critica instauranda*. Romae, 1951. 669 págs., 22 × 15 cms.

* Editore Dott. A. Giuffrè. Corso Italia, 1. Milano (219).

AMBROSETTI, GIOVANNI: *Il diritto naturale della riforma cattolica. Una giustificazione storica del sistema di Suárez*. 1951. XII-258 págs., 25 × 17 cms.

* CEDAM. Via Jappelli, 5. Padova.

S. ANSELMUS: *Monologium et Proslogium*. Accedunt Gaunilonis "Pro-Insipiente" et Anselmi responsio. Recensuit Fr. S. Schmitt, O. S. B. 1951. VIII-116 págs., 24 × 17 cms.

* Buena Prensa. Donceles, 99-A. México, D. F.

IGLESIAS, EDUARDO, S. J.: *De Deo Creationis finem exsequente*. 1951. VIII-310 págs., 23 × 16 centímetros.

* Editorial Porrua. Argentina, 15. México, D. F.

ROBLES, OSWALDO: *Introducción a la psicología científica*. 2.ª edición, corregida y aumentada. 1951. 350 págs., 21 × 15 cms.

* Universidad Nacional de Córdoba .Córdoba (Argentina).

CATURELLI, ALBERTO: *El pensamiento español en la obra de Félix Frías*. Córdoba. Instituto de Estudios Americanistas. Serie histórica, núm. XX. 1951. 80 págs., 23 × 16 cms.

— — *La filosofía del profesor Nimio de Anquín*. 1951. 44 págs., 23 × 16 cms.

* Instituto Caro y Cuervo. Bogotá.

LEO, FEDERICO: *Literatura romana*. Traducción castellana directa del alemán, anotada y provista de adiciones bibliográficas de varios índices alfabéticos, por F. U. Gonzalez de la Calle. 1951. X-292 págs., 20 × 14 cms.

* Verlag Ferdinand Schöningh. Paderborn.

MÖLLER, JOSEPH: *Der Geist und das Absolute. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Denkwelt*. 1951. 222 págs., 21 × 15 cms.

* Westkulturverlag. Antoñ Hain. Meisenheim/Glan (Alemania).

VON RINTELEN, FRITZ-JOACHIM: *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart*. 1951. XXIV-490 págs., 23 × 15 cms.

* Instituto de Filosofía. Universidad de Buenos Aires.

GONZÁLEZ RÍOS, FRANCISCO: *Descartes, su mundo moral y religioso*. Buenos Aires, 1950. 52 páginas, 22 × 14 cms.

SCHELLING, FEDERICO G. J.: *La esencia de la libertad humana*. Buenos Aires, 1950. 152 páginas, 22 × 14 cms.

REVISTAS EXTRACTADAS

(M. = Madrid, P. = París. R. = Roma.)

	Al-Andalus (M.).
	Anales de la Universidad de Murcia.
Ang	Angelicum (R.).
Ant	Antonianum (R.).
	Arbor (M.).
ArchdFil	Archivio di Filosofia (R.).
ArchPhil	Archives de Philosophie (P.).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
	Broteria (Lisboa).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M.).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (R.).
CyF	Ciencia y Fe (San Miguel. Argentina).
	Dialectica (Neuchâtel).
DivTh(Fr)	Divus Thomas (Freiburg. Suiza).
DivTh(P)	Divus Thomas (Piacenza).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M.).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barcelona).
	Filosofia (Torino).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Génova).
Greg	Gregorianum (R.).
JournPhil	The Journal of Philosophy (New York).
JournSymLo	The Journal of Symbolic Logic (Province, R. I. EE. UU.).
LavalThPh	Laval Théologique et Philosophique (Québec).
TheModSch	The Modern Schooiman (St. Louis. EE. UU.).
NouvRevTh	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
PhilNat	Philosophia Naturalis (Schlehdorf a. Kochelsee. Alemania).
	Philosophia (Mendoza. Argentina).
PhilMag	The Philosophical Magazine (London).
PhilPhenRe	Philosophy and Phenomonogical Research (Buffalo).
PhilRev	The Philosophical Review (New York).
PhilSc	Philosophy of Science (Baltimore).
RazFe	Razón y Fe (M.).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M.).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M.).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M.).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M.).
RevdeFil	Revista de Filosofía (M.).
RevdeFil(Ch)	Revista de Filosofía (Santiago de Chile).
RevFilos	Revista Filosófica (Coimbra).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M.).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M.).
RevUnivBA	Revista de la Universidad de Buenos Aires.
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Bruxelles).
RevMetMor	Revue de Métaphisique et de Morale (P.).
RevPhilLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (P.).
RevScPhTh	Revue de Sciences Philosophique et Théologiques (Le Saulchoir).
RevUnOtt	Revue de la Université d'Ottawa (Canadá).
RivFil	Rivista di Filosofia (Torino).
RivFilNeos	Rivista di Filosofia Neoscolastica (Milano).
	Sapientia (La Plata. Argentina).
	Sapienza (R.).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Sophia (R.).
	Teoresi (Messina).
UnivCatBol	Universidad Católica Bolivariana (Medellín. Colombia).
VV	Verdad y Vida (M.).
ZeitfphF	Zeitschrift für philosophische Forschung (Schlehdorf a. Kochelsee. Obb. Alemania).

GIORNALE DI METAFISICA

RIVISTA BIMESTRALE DI FILOSOFIA

Director: Michele F. Sciacca

ADMINISTRACION: **Società Editrice Internazionale.** - Corso Regina Margherita, 176 Torino (109). - ITALIA.

CENTRO DE SUSCRIPCIONES PARA ESPAÑA: **Sociedad General Española de Librería.** - Evaristo San Miguel, 9. - MADRID.

TEORESI

RIVISTA DI CULTURA FILOSOFICA

Director: Vincenzo La Via

ADMINISTRACION: Via Concezione, 8. - MESINA (Italia).

CIENCIA Y FE

PUBLICACION TRIMESTRAL DE LAS FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA DEL COLEGIO MAXIMO DE SAN JOSE

San Miguel (F. C. N. G. S. M.) **República Argentina**

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA (Trimestral)

Director: Octavio Nicolás Derisi.

Trabajos monográficos, notas, textos, bibliografía. - Colaboran los mejores tomistas argentinos y extranjeros.

DIRECCION: **Seminario Mayor "S. José"**, 24, 65 y 66. - LA PLATA (Rep. Argentina).

ADMINISTRACION: **Sr. E. M. Lagos. Grupo de Editoriales Católicas.** - Viamontes, 525. - BUENOS AIRES (Rep. Argentina).

SUSCRIPCION ANUAL: 10 p. a. Número suelto, 3 p. a.

PHILOSOPHIA

Publicada por la FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO (Mendoza, República Argentina).

Director: Juan R. Sepich.

DIRECCION Y ADMINISTRACION: Rivadavia, 40. - MENDOZA (Rep. Argentina).